R. P. SCHWALM
DES FRÈRES PRÊCHEURS

Le Christ

d'après

Saint Thomas d'Aquin

LEÇONS, NOTES ET COMMENTAIRES

RECUEILLIS ET MIS EN ORDRE

Par le R. P. MENNE. O. P.

SEPTIÈME ÉDITION



PARIS (VIe)

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

LE CHRIST

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

OUVRAGES DU R. P. SCHWALM

La Vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ, un fort volume, 583 pages, avec carte, in-12. Librairie Gabalda et Cie, 1910, Paris . . . . 4 fr.

Leçons de Philosophie sociale. Premier volume : *Introduction. — La Famille,* un fort volume in-12. Librairie Bloud et Cie, 1910, Paris. . . . . 4 fr.
Second volume : *Les Associations privées ; — L'Etat.*

(*En préparation*).

L'Adaptation des Pères de l'Église à la culture antique. Brochure de 53 pages. *Année dominicaine,* Kain (Belgique) . . . . 0 fr. 50

Le Père Schwalm, des Frères-Prêcheurs, par le R. P. Gardeil, O. P., Plaquette de 48 pages, avec 5 portraits. Librairie P. Lethielleux, Paris . . . . 1 fr.

Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en mai 1910.

R. P. SCHWALM
des Frères-Prêcheurs.

LE CHRIST

D'APRÈS

SAINT THOMAS D'AQUIN

LEÇONS

NOTES ET COMMENTAIRES

RECUEILLIS ET MIS EN ORDRE PAR LE

R. P. MENNE, des Frères-Prêcheurs



PARIS
P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR
10, rue Cassette, 10

SUPERIORUM FACULTATE

Visum et Approbatum

A. VILLARD
Mag. in S. Theol.

A. GARDEIL
Mag. in S. Theol.

IMPRIMATUR

MARIGNY, Vic. Gen.

Divione, 18ª Januarii 1910.

IMPRIMATUR

H. ODELIN, Vic. Gen.

Parisiis, 16ª Martii 1910.

AVERTISSEMENT

Un mot sur l'origine de ce livre.

J'ai dû quitter le couvent d'études de Flavigny (Côte-d'Or) durant l'hiver 1899-1900 pour raison de santé, et passer quelques mois à Saint-Paul-du-Var, au diocèse de Nice. Je m'y suis trouvé avec le Père Schwalm, à qui la grave maladie de poitrine qui devait sitôt le ravir à la Province dominicaine de France imposait cette même retraite pendant la rude saison. Nous nous étions déjà rencontrés au couvent de Corbara (Corse), lui professeur de philosophie morale et politique, moi son élève. Et là, par une grâce de Dieu, que je regarde comme l'une des meilleures de ma vie, s'était établie entre nous une cordiale et profonde amitié. Certes, je n'en méritais ni l'honneur, ni la joie, ni le bienfait. Et c'est pourquoi mon affection et ma reconnaissance s'en augmentaient d'autant envers un homme d'in-

telligence si supérieure et de cœur si magnanime. Je ne pouvais que lui donner fort peu ; j'en ai reçu vraiment beaucoup. C'est même de lui que j'ai reçu la substance du livre qu'on va lire : « *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin* ».

Voici à quelle occasion.

J'étais encore étudiant, et il me fallait préparer l'examen de lecteur en théologie. Le Père Schwalm voulut bien redevenir mon professeur ; il me restait à voir le traité de l'Incarnation dans saint Thomas d'Aquin, nous commençâmes de suite. Tous les jours, après la messe, je montais à sa chambre et le cours avait lieu. Je désirai prendre quelques notes pendant les explications, il s'y prêta de fort bonne grâce. Et ainsi, de la Saint-Michel à Noël, j'écrivis, sous sa parole, un commentaire assez considérable sur les vingt-deux premières questions de la IIIe partie de la Somme Théologique.

A Noël, le Père plus malade dut s'arrêter.

J'ai gardé précieusement mon manuscrit, sans doute et surtout en souvenir très expressif de son amitié et de son dévoûment, mais aussi à cause de la réelle valeur des notes que j'y avais consignées.

Le Père Schwalm est mort le 9 novembre 1908,

dans cette même maison de Saint-Paul-du-Var. Le T. R. P. Gardeil a dessiné, dans *l'Année Dominicaine*, avec beaucoup de vérité et d'émotion, la figure de cet éminent religieux. Grâce à lui, le public la connaît suffisamment. Je ne dois rien y ajouter.

Mais qu'allais-je faire du commentaire sur le traité de l'Incarnation ? L'honneur de la mémoire du Père Schwalm, le profit intellectuel et religieux de mes jeunes frères en saint Dominique, comme aussi des étudiants des séminaires et des universités catholiques, et même la curiosité saine des esprits qui cherchent Dieu et des cœurs qui l'aiment dans son Christ, m'ont inspiré d'en entreprendre la publication. D'ailleurs, des conseils me sont venus à ce sujet, qui s'imposent à moi avec autorité, et je me suis mis à l'œuvre.

Ces notes, que le Père Schwalm n'a jamais lues, n'étaient point du tout, quand je les ai prises, destinées à être publiées. Je les ai revues et mises en ordre ; mais encore, on voudra bien, je le demande, attribuer à l'origine du livre qu'elles forment aujourd'hui les défauts de style, les répétitions qu'on y remarquera. Il ne s'agit point ici

d'un ouvrage achevé, parfait, tel qu'aurait pu le produire l'écrivain et le théologien qu'était le Père Schwalm : ce sont des leçons improvisées sur « *son Christ aimé par-dessus tout* », comme il l'appelait, et pieusement recueillies par un frère et un ami.

Fr. E.-P. Menne, O. P.
Lecteur en S. Théol.

Dijon, Noël 1909.

PRÉAMBULE

LE MYSTÈRE DE L'INCARNATION (1)

Qu'est-ce que le mystère de l'Incarnation ? — C'est l'union de la nature divine et de la nature humaine en une seule personne, la seconde personne de la Sainte Trinité, le Fils ou Verbe.

Dans toute substance à l'état réel et concret, dans cet homme, par exemple dans Pierre, on trouve en premier lieu une nature, la nature humaine, c'est-à-dire un principe spécifique d'être et d'opération. On trouve en second lieu la subsistence ou personnalité : Pierre subsiste à l'état d'individu complet, ne faisant partie d'aucun autre et ne se divisant en aucun autre ; les termes *subsistence* ou *personnalité* désignent cette propriété d'une substance complète. On y trouve enfin l'existence, c'est-à-dire la propriété de l'être sorti de ses causes et du néant. Ainsi la nature signifie l'être spécifique, — la subsistence,

(1) S. Th. Sum. Theol., IIIa P., q. II.

l'achèvement de l'être et son incommunicabilité, — l'existence, son actualité pleinement produite.

Dans le Verbe Incarné, la nature humaine, absolument distincte de la nature divine, ne subsiste et n'existe que par la personnalité du Verbe. Le mode d'union de ces deux natures en une seule personne est mystérieux et indémontrable : c'est un article de foi.

La foi catholique mettait donc saint Thomas en face d'une dualité de natures dans l'unité de personne, en sorte que les natures divine et humaine demeuraient chacune entière, sans confusion avec l'autre,— et la personne en qui ces natures subsistaient se les unissait substantiellement. Mais, à l'origine, quand la discussion théologique n'avait pas encore donné cette précision de la formule parfaite au dogme de l'union *hypostatique*, deux choses surtout étaient manifestes : 1° l'union de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ' union manifestée par le prologue de saint Jean et par de nombreux passages des épîtres de saint Paul ; 2° l'unité du *moi* ou de la personne : en de nombreux passages des Evangiles, Notre-Seigneur Jésus-Christ parle de lui-même en disant *je*, *moi*, en s'attribuant, soit l'être divin « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis » (1);

(1) Jean, VIII, 58.

soit les misères et les qualités de la nature humaine « J'ai soif » (1), « Mon âme est triste jusqu'à la mort » (2). Ainsi les documents scripturaires enseignaient aux premiers théologiens l'union des deux natures et l'unité du *moi* dans le Christ. Mais comment s'unissaient ces deux natures ? En quoi consistait cette unité de personne ? — L'Ecriture ne répondait pas par des déclarations explicites à ces questions de métaphysique surnaturelle. Alors surgirent des hérésies contre lesquelles l'Eglise protesta et porta des définitions.

Pour éclaircir les termes de la définition de l'Incarnation, saint Thomas prend occasion des hérésies ou des erreurs théologiques qui ont amené le développement de ce dogme dans l'Eglise. Son procédé suppose à sa base une connaissance approfondie de ce qu'on appelle de nos jours l'*Histoire du Dogme*.

Tout d'abord, certains théologiens, avec Eutychès, reconnaissaient la dualité des natures, mais antécédemment à l'union du Verbe avec la nature humaine. Cette union devenait ainsi une sorte de combinaison de l'élément divin et de l'élément humain dans un composé et dans une personne d'un genre à part : le Christ. Contre cette hérésie, après avoir établi l'impossibilité métaphysique d'une pareille

(1) Jean, XIX, 28. — (2) Matth., XXVI, 38.

conception, saint Thomas conclut que l'union du Verbe et de la nature humaine n'est pas l'union de deux natures qui se combinent en une troisième. Sa conclusion s'appuie d'ailleurs sur une définition du Concile de Chalcédoine (451) (1).

Eutychès n'eut pas seulement pour adversaires les théologiens orthodoxes, mais encore des hérétiques, comme Nestorius. Nestorius voulut parer radicalement à toute confusion des deux natures dans le Christ ; et, dans ce but, il alla jusqu'à vouloir établir la dualité des personnes. L'union entre le Verbe et la nature humaine demeurait ainsi une sorte d'union morale, résultant de la dignité spéciale que le Verbe communiquait à la personne humaine de Jésus et de l'amour que le Verbe lui portait. Contre cette nouvelle erreur, saint Thomas établit que les deux natures sont unies en une seule personne, et il rattache encore sa conclusion à la définition du même concile qui condamnait Eutychès (2).

Plusieurs théologiens, tout en voulant éviter le dualisme de Nestorius, ne purent s'empêcher d'y retomber. Comme ils observaient que l'union du corps et de l'âme fait le composé humain, et que ce composé est un tout, ils regardèrent le composé humain comme identique à la personne ou

(1) Denzinger, édit. IX, 134. — (2) Denz., *loc. cit.*

hypostase humaine. Alors, pour échapper au vice du système de Nestorius, ils distinguèrent l'hypostase de la personne, et ils dirent que, dans le Christ, il n'y avait bien qu'une seule personne morale, mais plusieurs *suppôts* ou hypostases. Contre eux encore, saint Thomas établit que l'union des deux natures se fait dans un unique suppôt ou hypostase, se basant d'ailleurs sur les déclarations des Conciles de Constantinople (553) (1) et d'Ephèse (431) (2).

D'autres théologiens enfin, s'accordant avec les précédents sur ce principe que de l'union de l'âme et du corps résulte un composé, mais refusant d'autre part d'admettre la dualité des hypostases (hérésie nestorienne), tombèrent dans une nouvelle erreur. Afin d'éviter de faire de l'âme et du corps du Christ une personne ou hypostase distincte, ils soutinrent qu'en lui l'âme et le corps n'étaient pas unis substantiellement, mais se trouvaient à l'état séparé et s'unissaient, chacun à part, au Verbe. Contre cette dislocation de la nature humaine, saint Thomas établit que l'âme du Christ s'unit au corps comme sa *forme*, et que cependant de cette union ne résulte pas une personnalité humaine dans le Christ, parce que la personnalité du Verbe supplée en Jésus l'être même et les fonctions de la personnalité humaine.

(1) Denz., 176. — (2) Denz., 75, 76.

Comme aussi, au cours des siècles, divers hérétiques ont nié, à plusieurs égards, l'intégrité et par suite la réalité de la nature humaine prise par le Verbe, il était nécessaire d'établir le dogme de la réalité de cette nature. Saint Thomas le fait à l'occasion des erreurs de Marcion et des Manichéens, dont le dualisme, attribuant l'origine du corps au principe mauvais, ne pouvait admettre que le Christ eût possédé un véritable corps (1). C'est contre cette doctrine manichéenne qui réduit le corps du Christ à une pure apparence et qui regarde un corps réel comme une souillure indigne du Verbe, que la liturgie chante : « Un sein virginal est devenu le temple de Dieu, et la chair qui y a été formée ne l'a point profané (2). »

Donc, deux natures complètes l'une et l'autre, absolument distinctes, et une seule personnalité, celle du Verbe : voilà suffisamment définis les termes du mystère de l'Incarnation.

Ce contact du divin et de l'humain, cette union, est assurément le plus étonnant contact et la plus parfaite union qui soient possibles. C'est pourquoi on lui réserve un nom spécial : l'union hypostatique.

(1) Cf. S. August., *De agone Christiano*, c. XVIII ; *Oratio de quinque haeresibus*, c. V. — (2) *Breviar. Praed.*, in festo Circumcis., ant. ad Magnif.

CHAPITRE I

LES CONVENANCES DE L'INCARNATION

I

Convenait-il que Dieu s'incarnât? (1)

Du côté de Dieu, semble-t-il, il y a d'insurmontables répugnances à unir la nature humaine à l'une des personnes de la Sainte-Trinité. Dieu, qui est l'essence même de toute perfection, n'a qu'à rester ce qu'il est. Tout ce qu'il ajouterait à lui-même serait inférieur à lui et gâterait la pureté de sa splendeur. Dieu, d'ailleurs, dans son éternelle nature, est un pur esprit : ne s'impose-t-il pas qu'il demeure éternellement un pur esprit? — C'est donc l'essence divine elle-même, en sa perfection suprême, qui paraît s'opposer absolument aux abaissements de l'Incarnation.

(1) Sum. Theol., IIIª P., q. 1, art. 1.

Si, d'autre part, en regard de l'essence divine, on considère la nature humaine, des incompatibilités nouvelles surgissent.

Unir dans un même être le plus pur et le plus saint des esprits à une nature où entrent la chair et une âme portée au mal, semble répugner à la raison.

Il lui répugne aussi que la Providence souveraine qui gouverne les mondes se réduise à prendre souci d'un homme et se concentre dans la petitesse d'un enfant, quand même il s'agirait de l'Homme-Dieu et de l'Enfant-Dieu.

Saint Thomas oppose à ces diverses allégations de répugnances une thèse qui montre *ex propriis Dei*, comme dit très bien le cardinal Cajetan (1), les convenances profondes de l'Incarnation.

Qu'y a-t-il d'essentiel, de propre à la nature divine, sinon d'être bonne ? Sans doute, la nature de Dieu se définit en quelque sorte spécifiquement lorsqu'on attribue à Dieu d'être la suprême Intelligence. Mais si c'est là, en effet, ce qui différencie formellement l'être divin d'avec les êtres créés à tous degrés, nous arrivons à un concept plus adéquat, si l'on ose dire, plus proche de l'absolu divin, en identifiant Dieu au Bien et au Bon, c'est-à-dire à ce qui est souverainement attrayant, désirable, par

(1) Comment. in art. 1, q. I, IIIae P., Sum. Theol.

suite de son intime perfection. Dieu donc est la Bonté par essence, en d'autres termes une bonté qui n'est pas plus ou moins existante dans un sujet plus ou moins bon, mais la Bonté dont l'essence même est d'exister par *soi*, pleine et entière, non comme une qualité plus ou moins participée, mais comme un pur acte subsistant et infini. Dieu est bon d'une bonté parfaite puisque sa bonté c'est lui. La bonté dont parle ici saint Thomas n'est pas seulement ce que nous entendons d'ordinaire, au sens vulgaire, par le mot de bonté. La bonté, en ce sens, c'est le don volontaire de son cœur et de soi-même, c'est la qualité morale des bienveillants et des généreux.

Évidemment, Dieu possède cette qualité puisque le premier mouvement de Dieu dans sa bonté c'est de se communiquer. Mais cette formule : « Dieu est la Bonté par essence » dit bien plus. Le mouvement qui porte Dieu à se donner librement procède de l'infinie perfection de sa nature. Il y a en lui une telle plénitude d'être que cet être déborde sur tout ce qui n'est pas lui, et fait tout entrer en participation de lui-même. Bonté s'entend donc ici au sens métaphysique de la perfection de l'être. La bonté morale de Dieu n'est, en quelque sorte, que la mise en œuvre des inclinations essentielles de sa nature parfaite.

Si Dieu est Bonté, tout ce qui est acte de bonté

convient à sa nature parfaite. Or c'est un acte de tout être parfait, c'est un signe et un effet spontané de sa perfection, que de se communiquer en cela même qui est sa perfection. Dès que l'on sait quelque chose, on aime à en instruire ceux qui l'ignorent. Nous ne parlons pas ici de certaines communications indiscrètes, mais de la science vraie qui se répand avec largeur dès qu'elle est de bon aloi (1). Cette loi de la bonté communicative s'étend à Dieu lui-même.

Mais cependant, s'objecte Cajetan (2), Dieu a vécu de toute éternité seul en soi-même et sans se communiquer à aucun être, puisque le monde est contingent. Si la communication de soi-même à autrui est le signe et le mouvement naturel de toute perfection, Dieu n'était point parfait lorsqu'avant la création du monde il ne donnait rien à personne? — Nullement. De toute éternité Dieu se donnait; il se donnait en lui-même, le Père engendrant son Verbe comme l'expression parfaite et splendide de toute sa lumière et de toute sa puissance; et le Père et le Verbe se donnaient l'un à l'autre l'éternelle étreinte d'amour qui est l'Esprit-Saint.

Enfin, Dieu crée, il fait de rien des millions d'êtres qui sont bons à leur manière et dans leur mesure. Pour donner avec tant de largesse tant de

(1) Sag. VII, 13. — (2) *Loc. cit.*

biens de toute sorte, il faut être éminemment bon. Et bien que le don de toutes ces perfections créées n'en ajoute aucune à celui qui est l'infinie Perfection, il n'en demeure pas moins l'effet propre de l'infinie bonté de sa nature. Cette bonté de nature lui est aussi nécessaire qu'essentielle. Néanmoins, les communications qui en procèdent au-dehors de Dieu sont nécessairement libres, car rien, si ce n'est Dieu, n'est assez parfait pour nécessiter la pensée et le vouloir de Dieu. Dieu ne peut vouloir et aimer nécessairement que soi-même. Tout le reste, Dieu le veut par bonté morale, c'est-à-dire par une libre bienveillance qui crée librement tout ce qu'elle appelle à l'être, et qui se fonde cependant sur les inclinations essentielles à se donner de sa nature parfaite.

Dieu est le souverain bien. Sa libre inclination à se donner en-dehors de soi ne peut être pleinement satisfaite que par un don parfait de tout lui-même. Où donc trouver ce don ailleurs qu'en l'Incarnation?

Sera-ce dans la création? — Mais, dans la création, Dieu ne se donne que par des participations extrêmement lointaines de sa bonté infinie. Il est dans une pierre, dans un insecte, dans un animal, dans une pensée, comme la cause première dans tout effet, comme l'être premier dans tout être dérivé. Mais la nature propre de cette pierre, de cet

insecte, de cet animal, de cette pensée, de toute créature, n'est qu'un vestige ou une image de Dieu ; tout cela est extérieur à lui. Dieu se donne à l'univers physique par certains effets de sa puissance, beaucoup plus qu'il ne se donne lui-même. C'est vraiment trop peu pour une bonté décidée à se donner le plus qu'elle peut.

Aussi le monde de la grâce se superpose-t-il à l'univers physique. Là, Dieu se donne aux natures qui lui ressemblent analogiquement le plus en les élevant à une ressemblance plus haute encore de sa propre nature. Non seulement ces créatures privilégiées sont comme modelées sur lui par le don de la grâce sanctifiante, mais elles participent au fonds divin de son être en devenant capables d'opérations pareilles à celles que Dieu même opère en l'intimité de son essence. Elles connaissent Dieu en lui-même, tel qu'il se connaît dans sa vision bienheureuse, ou, tout au moins, dans la pénombre de la foi, elles voient une aube grandissante de cette vision. Elles aiment Dieu ainsi connu comme le souverain Bien, non plus au travers du voile et des reflets de la création, mais dans sa Bonté essentielle directement aimée comme il l'aime lui-même. C'est ainsi qu'en participant aux opérations essentielles de Dieu, les anges et les hommes dotés de la grâce ou de la gloire ont le contact immédiat de son essence increéée. Dans le monde surnaturel la bonté

divine se donne incomparablement plus que dans le monde naturel. Quiconque possède la grâce communie réellement, si l'on peut user de ce terme, à l'infini de Dieu. Ses actes de pensée et d'amour se terminent dans leurs opérations vivantes à Dieu en lui-même. Ses facultés sont comme déifiées, non pas sans doute qu'elles perdent chacune leur essence d'être fini pour s'absorber dans l'infini, — mais parce que leur puissance d'agir se dilate jusqu'à saisir directement la divinité tout entière. Tandis que dans l'ordre naturel notre pensée n'atteint Dieu qu'au travers de ses effets et ne conçoit l'infini que d'une manière négative et par opposition au fini qui nous emprisonne de toutes parts, dans le monde surnaturel la pensée et l'amour touchent directement à l'infini de Dieu.

Et cependant cette communication de la nature divine que partagent les êtres, anges ou hommes, élevés à l'ordre surnaturel, n'épuise pas cette tendance aux communications sans mesure qui est le propre de la bonté divine. En quiconque possède la grâce Dieu habite assurément, présent en substance à celui qu'il a fait son ami. Mais la substance de Dieu et la substance des amis de Dieu se touchent, se compénètrent même, sans s'unir intimement, sans se confondre. Dieu reste distinct et à part dans l'excellence de sa nature, et son union avec les âmes par le don de sa grâce est une union de l'ordre

qualificatif et *accidentel*. Sa présence, à vrai dire, est en elles substantielle, mais de substance distincte à substance distincte.

Dieu va-t-il donc vouloir se confondre avec l'humaine nature ? — Non, parce qu'il ne veut pas l'absurde. Mais tout en laissant intactes la nature de l'homme et sa propre nature, il va pourtant réaliser entre elles deux une union d'ordre *substantiel*. Dans la substance de notre nature, en effet, il n'y a pas seulement l'essence qui est un principe spécifique d'opération, il y a la personne qui subsiste comme un tout complet, et la personnalité qui est l'acte métaphysique propre à la personne. Dieu donc respectera l'intégrité spécifique de la nature humaine; mais, au lieu de laisser subsister la nature humaine du Christ — puisque le Verbe Incarné sera le Christ — en une personnalité naturelle, il la fera subsister en la personne du Verbe. Et ainsi l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ touche à l'infini par l'acte même qui la fait subsister, elle, nature humaine, dans l'infini d'une personne divine. Tandis que nous, nous ne touchons à l'infini divin que par le moyen de nos actes de pensée et d'amour et par sa présence d'ami et d'hôte connu et aimé dans notre âme, Notre-Seigneur touche à l'infini divin par le principe le plus radical de son être et par la subsistance même de tout ce qu'il y a d'humain en lui. Ainsi se résout par la Sagesse divine le formidable

problème posé par la Bonté : se communiquer en substance à la nature humaine sans se confondre avec elle, et cependant faire que dans la permanence substantielle de cette nature humaine il y ait réellement de l'infini divin.

Mais pourquoi la nature humaine est-elle ainsi unie à une personne divine de préférence à quelque nature angélique ? Ne serait-il pas d'une bonté plus large de préférer cette nature supérieure, l'un quelconque des anges, pour l'enrichir de l'union hypostatique ? — Non, car en l'homme c'est l'univers entier, sans en excepter l'ange lui-même, qui est élevé à la suprême communication de l'infini. Dans l'homme, il y a de la matière, du végétal, de l'animal ; et ainsi tous les degrés des grands règnes naturels participent à l'honneur de l'union hypostatique. Ils n'y eussent point participé si Dieu se fût fait ange, et Dieu eût paru les dédaigner comme trop au-dessous de sa bonté. En outre, par son âme spirituelle, l'homme est de même nature que l'ange; et dès lors un même honneur rejaillit de l'Incarnation sur toutes les intelligences créées.

L'Incarnation du Verbe est donc le don suprême de Dieu au monde tout entier, non seulement au monde des hommes, mais à celui des anges et de toute la nature inférieure. Et peut-être est-il permis d'entendre en ce sens, comme le fait Cajetan, le texte de saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il

lui a donné son Fils unique »(1), sans le plier à une accommodation de fantaisie (2). Et peut-être aussi est-ce là le sens de ce texte de saint Paul aux Éphésiens où il est dit que Dieu a voulu « tout couronner d'un chef en la personne du Christ, tout, et ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre (3). »

L'Incarnation nous apparaît ainsi comme l'acte suprême de la Bonté divine qui tend à se communiquer sans mesure à tout l'univers.

Mais alors, peut-on s'objecter avec saint Thomas, plus on aime, plus on se communique. Or il est également possible à Dieu de s'unir en personne à tous les membres de l'humanité, non moins qu'à un seul. Et puisque c'était possible, cela ne devait-il pas être pour satisfaire ce même infini besoin de se communiquer d'où procède l'Incarnation du Verbe ?

— Cela ne devait pas être. Il eût manqué à tous ces « *Christs* » qu'eussent été les hommes d'avoir à se communiquer leur plénitude de grâce. Ils n'eussent rien eu à se donner, étant tous égaux dans la plénitude de l'union divine. Il convenait beaucoup mieux à la bonté de Dieu de faire d'un Christ unique le donateur de toutes les grâces au reste de l'humanité. Il y avait, dès lors, parité entre la primogéniture éternelle du Verbe et la primogéniture de Jésus dans l'ordre de la rédemp-

(1) Jean, III, 16. — (2) *Loc. cit.* — (3) Eph., I, 10.

tion. Le Verbe incarné devient ainsi non seulement le terme des effusions de la bonté divine, mais la source d'effusions nouvelles se répandant sur tous les hommes. La bonté divine éclate en lui par les dons qui sont en sa possession, et plus encore par les dons qu'il communique à tous les hommes devenus ses frères.

On voit par toute cette doctrine le faible des objections qui veulent opposer les répugnances de la perfection divine aux abaissements de l'Incarnation. C'est précisément parce que notre chair humaine est si matériellement épaisse, si pénétrée de péché, que la bonté divine s'incline davantage, pour la relever. Les largesses de ses dons n'en apparaissent que plus touchantes et plus étendues. Dieu, dans ce nouvel état de Dieu fait homme, ne perd rien de ce qu'il est et n'y ajoute rien. Ce n'est pas Dieu qui change dans l'Incarnation : c'est nous qu'il change en s'unissant à notre nature d'une manière jusque-là inouïe. Aussi l'Eglise chante-t-elle, le jour de l'Annonciation : « Aujourd'hui Dieu s'est fait homme, il demeure ce qu'il était, mais il a élevé jusqu'à lui une nature qui n'était pas la sienne (1)».

S'il n'y a pas de changement entre Dieu éternel et Dieu incarné dans le temps, à plus forte raison

(1) *Breviar. Praed.*, in festo Annunt., ant. ad *Magnif.*

n'y a-t-il pas déchéance et abaissement, comme le disait Volusien à saint Augustin. Ce rapetissement d'un Dieu dans le corps d'un petit enfant et la concentration de la Providence divine sur une individualité aussi chétive semblaient au correspondant de l'évêque d'Hippone chose indigne de Dieu. Mais l'évêque lui répond par un juste rappel à des vues moins matérielles. L'Incarnation n'a pas emprisonné Dieu dans une chair humaine, et les prédilections divines pour Jésus n'ont pas porté tort aux grandes vues qui régissent tout l'univers. Dieu se donne des millions de fois sans jamais se partager ni se distraire. Dans un petit enfant, il est aussi grand que dans le gouvernement du monde ; et dans l'individualité humaine de l'Enfant-Dieu, il est plus grand que dans la direction qu'il donne à tous les soleils. Dans sa Providence sur le Christ, Dieu gouverne celui qui est le chef de toute la création, celui qui est à lui seul, dans le court espace qu'il remplit à Bethléem, un monde plus magnifique que tous les mondes, un monde divin, qui est comme la condensation de ce que tous les autres ont de bon dans un composé unique fait, comme le dit saint Augustin, de trois choses : le Verbe de Dieu, l'âme de l'homme et la chair (1).

(1) Cf. S. Aug., *Epist. ad Volus.*

II

Etait il nécessaire à la réparation du genre humain que le Verbe de Dieu s'incarnât? (1)

La nécessité de l'Incarnation se conclut théologiquement du passage de saint Jean où Notre-Seigneur Jésus-Christ dit à Nicodème : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. Dieu, en effet, n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui (2) ». Sans le Fils de Dieu, pouvons-nous inférer de ce texte, le monde périt, l'homme n'a pas la foi et n'est pas sauvé. Donc la venue du Fils de Dieu par l'Incarnation est un moyen nécessaire de salut.

Il faut bien entendre à quel titre le moyen est nécessaire.

Est-ce d'une nécessité absolue, fondée sur la nature du Dieu qui sauve, comme est par exemple

(1) Sum. Theol., IIIª P., q. I, art. 2. — (2) III, 16-17.

la nécessité de se nourrir pour conserver la vie ? — Non, car si le Verbe Incarné nous sauve, ce n'est pas que l'Incarnation ajoute quelque chose à sa puissance et à sa miséricorde. L'Incarnation n'est donc pas absolument nécessaire à notre salut. Dieu pouvait assurer notre salut par un acte de simple pardon et le manifester de mille autres manières, par des signes et des voix célestes, par le ministère des anges, par des phénomènes psychologiques d'une évidence pleinement rassurante. L'Incarnation ne peut donc être nécessaire que d'une nécessité de convenance et vis-à-vis de notre nature à nous. Par elle, notre salut se fera beaucoup mieux que sans elle. C'est en ces termes très modérés que saint Augustin résume ici la doctrine traditionnelle de l'Eglise : « Il est facile d'établir que Dieu disposant de ressources infinies pouvait choisir tel ou tel autre moyen ; mais en regard de nos misères à guérir, il ne pouvait faire un choix plus approprié (1). » Nous restons ainsi dans la donnée primordiale du dogme de l'Incarnation : ce n'est pas tant un dogme de justice qu'un dogme de souveraine bonté. De même que la bonté commande l'abaissement de Dieu vers notre chair, de même elle lui commande cet abaissement comme le meilleur moyen de nous relever vers lui. D'autres voies eussent été aux

(1) S. Aug., XIII *De Trin.*, c. X.

mains de Dieu également efficaces et pour nous merveilleuses, mais celle-ci s'adapte beaucoup mieux à notre nature. Et puisqu'il s'agit de nous tourner vers Dieu et de nous acheminer vers lui, établissons avec saint Thomas que l'Incarnation est le meilleur mode de nous promouvoir au bien qui nous rapproche de Dieu.

D'abord, notre intelligence reçoit de Dieu une foi, non pas plus certaine en soi, mais mieux certifiée à nos yeux et à nos oreilles par le témoignage du Verbe fait chair, que par le témoignage purement intérieur d'une conviction même divine.

Ce qui nous fait douter de Dieu et de sa venue en nous, c'est, d'une part, le caractère mystérieux et obscur des choses spirituelles, et, d'autre part, la clarté superficielle mais séductrice des choses qui nous remplissent les yeux et l'harmonie des sons qui enchantent nos oreilles. Il faut donc que la Vérité divine ait, elle aussi, un visage de chair, une voix frappant nos oreilles et des signes d'authenticité qui éclatent à tous nos sens. Et cela, dit saint Augustin, « afin que l'homme marche vers la vérité d'une âme plus confiante (1). »

En la personne du Verbe Incarné, nous avons un témoin hors de pair pour nous porter garant des

(1) II de *Civit. Dei*, c. II.

réalités invisibles. L'affirmation d'un saint, d'un prophète, d'un ange même, n'est pas l'affirmation de la Vérité par essence, mais l'affirmation d'un esprit créé qui n'est vrai que dans la mesure où il participe aux illuminations de la Vérité increéée. Le témoignage de Jésus est, au contraire, le témoignage de celui qui a pu dire en toute rigueur de droit : « Avant qu'Abraham fût, je suis (1), » c'est le témoignage de celui qui, étant Dieu, voit d'égal à égal, dans l'essence divine, tout ce que Dieu est et tout ce qu'il nous veut. Quand bien même un élu descendrait du ciel pour nous raconter tout ce qu'il a contemplé dans son extase glorieuse, il le raconterait moins bien et moins complètement que le Verbe de Dieu incarné, Dieu lui-même. Sa déposition n'égalerait même pas en clarté et en profondeur celle de Jésus parlant selon sa seule science d'homme, puisqu'aucun homme, au ciel et sur terre, n'approche de Dieu aussi intimement que lui. Lui donc, et lui seul, pouvait dire avec sincérité et vérité : « Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître (2). » « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel (3) ; » « Celui qui vient d'en haut est au-dessus de tous ; celui

(1) Jean, VIII, 58. — (2) Jean, I, 18. — (3) Jean, III, 13.

qui est de la terre est de la terre, et il parle comme étant de la terre. Celui qui vient du ciel est au-dessus de tous, il rend témoignage de ce qu'il a vu et entendu (1). »

C'est là précisément ce qui donne au témoignage du Christ un accent et une force de conviction irrésistible. Il n'y a pas dans sa parole la moindre trace de ces obscurités dans la foi, de ces recherches anxieuses de plus de lumière, que nous remarquons chez les plus sages et les plus saints des docteurs. Il a vu, il voit, et, tout simplement, sans effort, il confie ce qu'il a vu. Cette attestation qui suit à une vision sans ombre et profonde à l'infini donne à ses discours une autorité illimitée et amène sur les lèvres des auditeurs ravis cette enthousiaste exclamation : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme-là (2) ! » D'ailleurs, à l'autorité intime et morale de sa parole, s'ajoute l'autorité extérieure de ses miracles ; et, de la sorte, il apparaît dans son ministère terrestre comme en possession bien assurée de la véracité divine et de la toute-puissance qui appuie cette véracité.

Et comme le Christ vit immortel dans les pages divinement simples et suggestives des Évangiles, ce ne sont pas simplement les Juifs de son temps et de son pays qui bénéficient de son témoignage pour

(1) Jean, III, 31-32. — (2) Jean. VII, 46.

mieux croire : c'est quiconque, le fait revivre à ses yeux, à ses oreilles, à toute son âme, dans une lecture attentive et humble de ces documents sacrés. Dans ces documents, avec quel accent d'absolue conviction parlent de lui les apôtres et les évangélistes qui l'ont vu de leurs yeux et entendu de leurs oreilles! Mais, encore une fois, ceux qui l'ont vu et entendu, ce ne sont pas les seuls contemporains et les historiens de sa vie mortelle, mais les croyants de tous les temps, les fervents, les saints qui le ressuscitent, pour ainsi dire, au moyen des Évangiles. Tous ceux-là peuvent répéter avec saint Jean : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la parole de vie, — et la vie a été manifestée, et nous l'avons vue, et nous lui rendons témoignage, et nous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée, — ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi vous soyez en communion avec nous (1). »

Nous n'allons pas seulement à Dieu par la foi, qui est le commencement de sa vision, nous y allons

(1) I Jean, I, 1-4.

aussi par l'espérance qui est le commencement de sa possession.

L'espérance ne tient pas encore Dieu comme un bien présent, mais elle le désire comme suprême béatitude. En effet, Dieu est si bon que nous n'avons rien tant à espérer de lui que lui-même. Sa bonté, c'est son essence ; voulant donc se donner pleinement à nous dans la vie future, il se fait espérer de nous, grâce à son secours, parmi toutes les difficultés de la vie présente. L'espérance est donc une sorte d'amour qui nous fait atteindre le Dieu caché que nous attendons comme notre souverain bonheur au ciel et notre meilleur appui ici-bas. C'est d'elle que parle ainsi l'Epître aux Hébreux : « Nous la possédons comme une ancre sûre et ferme pour notre âme ; elle pénètre au-delà du voile où Jésus, comme précurseur, est entré pour nous, ayant été fait prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech (1). »

Or c'est précisément parce que Dieu est le Dieu caché, et que nos misères, souffrances ou tentations, sont trop évidentes, que nous sommes portés à nous dire : « Dieu est trop haut, et nous sommes trop indignes ; comment cet être infiniment parfait s'abaisserait-il à s'occuper de nous ? » — Or, l'Incarnation vient nous montrer, par les actes d'un homme qui est Dieu, que Dieu s'intéresse à tout ce qui nous

(1) VI, 19-20.

touche et qu'il est prêt en toute occasion à nous porter secours. Comment en douter à la vue de Notre-Seigneur qui s'occupe avec un dévoûment si délicat et si généreux de la Samaritaine, du Publicain, des pécheurs, de Madeleine, des lépreux, des sourds, des aveugles, de tous les misérables qui désespèrent d'eux-mêmes et que personne ne peut secourir ? D'ailleurs dans toutes les démarches de Jésus, même dans ses guérisons de malades et d'infirmes, la préoccupation de l'âme est manifeste : « Va, et ne pèche plus (1) », dit-il, quand il a relevé le paralytique de la Piscine Probatique, afin de montrer que sa miséricorde pour les maux du corps est bien le signe de sa miséricorde pour ceux de l'âme.

Du reste, au-delà de ses actes, n'y a-t-il pas ce fait qu'en lui Dieu s'est fait homme ? « Il a daigné épouser notre nature », dit saint Augustin (2), et par là même, comme le chante saint Thomas d'Aquin dans une hymne de la fête du Très-Saint Sacrement, « il s'est fait notre compagnon (3) ». Jésus a donc pitié de nous comme de sa propre chair et de sa propre nature. Sans doute, il n'a pas comme nous l'humiliante et douloureuse expérience des laideurs et des blessures du péché, puisque son humanité est toute sainte ; mais il a l'expérience de ce que la sainteté

(1) Jean, V, 14. — (2) XIII *De Trin.*, X. — (3) In festo SS. Corporis Christi, hymn. ad *Laud.*

dont Dieu l'a pénétré met en son âme de pureté et de force : il sait par là combien la nôtre est déchue de cet idéal divin. Et par cette connaissance souveraine des effets merveilleux de la grâce dans une nature humaine comme la nôtre, sa pitié redouble pour nous.

Enfin, les faiblesses naturelles, la fatigue, la tristesse, l'épouvante, qu'il a bien voulu ressentir quand il cheminait en Galilée, en Samarie ou en Judée, quand il s'asseyait harassé sur la margelle du puits de Jacob ou quand il suait du sang à Gethsémani, lui donnent assez la révélation directe des défaillances humaines pour lui inspirer un genre de compassion que ne ressentirait jamais un être invulnérable et impassible. « Il peut être indulgent pour les ignorants et les égarés, dit encore l'Epître aux Hébreux, puisque la faiblesse est aussi son partage (1). »

Ainsi le seul fait que Dieu ait pris une chair humaine suffit à relever notre espérance et à nous sauver de ce pessimisme où tombent si aisément les âmes païennes et les philosophes pour qui Dieu est un pur invisible. « Notre Dieu Sauveur nous est apparu rempli de bonté et d'humanité (2) ». Et de ce que le Christ est venu nous encourager et nous racheter avec tous les hommes, il ne s'ensuit pas que cette

(1) V, 2. — (2) Tite, III, 4.

rédemption soit un bienfait banal et sans importance, ou d'importance secondaire. Le péché originel, source de toutes nos misères et de toutes nos détresses, c'est le péché de chacun autant que le péché de tous. Il produit en chacun de nous des effets de corruption et d'inclination mauvaise absolument individuels, en sorte que nous racheter de ce péché, c'est nous racheter dans ce que nous avons de plus intime et de plus personnel : c'est nous racheter comme si chacun de nous était seul au monde en face du Christ tout seul : « Il m'a aimé, moi, s'écrie saint Paul, et il s'est livré pour moi (1). »

Enfin, au-dessus de l'espérance, amour intéressé pour Dieu qui est notre appui et notre joie, plane la charité, amour désintéressé pour Dieu qui est le souverain Bien, et qui est souverainement digne d'être aimé à cause de son infinie perfection.

Quoi de plus propre à provoquer en nous cet amour de l'infinie bonté que la physionomie et la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ ! En lui les attributs divins se font visibles, pleinement visibles, et visibles en eux-mêmes, si l'on peut ainsi dire. La création ne nous offre que des vestiges de la sagesse divine dans l'ordre admirable de ses espèces et de ses lois. L'âme humaine, bien qu'elle ressemble

(1) Galat., II, 20.

plus spécialement à Dieu comme son image, ne nous montre dans son intelligence qu'un reflet de cette sagesse increéée. Mais dans la parole humaine de Jésus, dans ses actes, dans tout ce qu'il montre de lui, le reflet de Dieu est si intense, si lumineux, si varié de nuances, si chaud, que la sagesse divine nous y apparaît plus complètement que dans le reste de l'univers. Il en est de même de la sainteté : les plus saints des hommes ont leurs imperfections ; Notre-Seigneur, au contraire, a pu porter aux pharisiens, ses pires ennemis, ce défi jamais relevé : « Qui d'entre vous me convaincra de péché ? » (1) Nous voyons donc en lui la plus transparente et la plus grandiose image des attributs divins, image intimement unie à la réalité de son original ; en sorte que pour l'âme qui s'élève au-delà de ce que voient les sens, c'est bien l'infinie bonté divine qui apparaît en lui.

Et ce n'est pas une bonté inoccupée à notre égard, c'est une bonté remplie d'avances pour nous chercher dans le désert de la vie où nous nous égarons parmi les ronces et les épines. En Jésus, Dieu nous apparaît comme notre ami, sollicitant lui-même notre amitié, en sorte que si nous n'osions pas faire les premières démarches pour l'aimer à cause de l'infinie distance entre Dieu et l'homme, du moins

(1) Jean, VIII, 46.

nous oserons répondre aux prévenances sensibles du Dieu fait homme (1).

Pour certifier notre foi, pour relever notre espérance, pour exciter notre charité, il faut que Dieu se manifeste d'une manière sensible ; et justement nous venons, à trois reprises, de toucher quelque aspect de cette idée en montrant dans l'humanité de Jésus une incomparable manifestation de vérité, de miséricorde et de perfection.

Réunissons dans un même concept ces points de vue fragmentaires, et disons que toute vie humaine a besoin d'un idéal de vertu et de beauté morale qui l'inspire et lui serve de type. Assurément, la raison philosophique est capable de se former un idéal de moralité. Mais morale philosophique, idéal des philosophes, sont choses bien abstraites. Pratiquement, ce ne sont point les théories des stoïciens ni l'impératif de Kant qui réforment les mœurs, pas même celles des philosophes : ce sont des exemples en chair et en os qui entraînent des hommes de chair et d'os. L'idéal divin de toute perfection a donc voulu que la partie fût égale entre lui et les modèles à rebours qui posent devant nous pour nous scandaliser et nous corrompre. « On pouvait facilement trouver des modèles

(1) S. Aug., *De Catech. rud.*, IV.

humains, dit saint Augustin, mais il fallait bien se garder de les suivre. Il fallait prendre Dieu pour modèle, mais ce modèle était inaccessible aux sens. Afin donc de se rendre accessible aux sens de l'homme et de l'entraîner à sa suite, Dieu lui-même s'est fait homme (1). »

En venant, pour ainsi dire, poser devant elle comme son idéal, Dieu traite notre nature avec un souverain respect, et par son Incarnation il nous montre la haute valeur de notre âme, bien mieux que par toutes sortes de considérations abstraites sur la dignité de la raison. Il fallait vraiment que, même en sa misère, notre âme fût noble et de grand prix, puisque Dieu s'est préoccupé de la restaurer en se faisant d'abord son modèle. L'Incarnation nous donne une souveraine leçon de respect de nous-mêmes : « Reconnais, ô chrétien ! ton éminente dignité ; tu es entré dans la parenté divine : ne retombe plus dans ton ancienne abjection (2). »

Il n'y a pas à craindre, d'ailleurs, qu'en se faisant aussi petit, Dieu perde à nos yeux de son incomparable majesté. La majesté divine n'éclate pas moins sur le front du Christ fils de Marie et pauvre, que dans le rayonnement lumineux qui entourait le front de Moïse redescendant du Sinaï. Au jardin

(1) Serm. XXII de temp., in *Nat. Dom.* — (2) S. Leon., Serm. *de Nat.*

des Oliviers, un seul mot : « Que voulez-vous (1) ? » suffit à faire tomber de frayeur une foule de soldats et de bourreaux, mis en joie par la perspective d'emprisonner le Galiléen. Mais en même temps que cette majesté divine éclate à sa volonté dans l'Homme-Dieu, elle s'y tempère d'un charme d'humanité très pur et très doux qui attire les âmes droites, et les amène à interroger le Maître, à l'étudier et à l'aimer. Dieu fait homme ne perd rien de son infinie grandeur, et il nous devient cependant accessible et familier.

III

Convenait-il au Fils plutôt qu'à toute autre personne divine de s'unir à la nature humaine? (2)

Oui, parce que l'union même de la personne du Fils à la nature humaine trouve en l'une et en l'autre une affinité spéciale.

Le Fils de Dieu, c'est son Verbe, c'est-à-dire une

(1) Jean, XVIII, 4. — (2) Sum. Theol., IIIᵉ P., q. III, art. 8.

personne divine qui procède en Dieu par manière de concept intellectuel parfait, dans lequel toute la nature divine s'exprime à elle-même. Or, c'est au Verbe en tant que pensée du Père que la création s'attribue, d'après ce texte de saint Jean : « Toutes choses ont été faites par lui (1). » Bien que la création soit l'œuvre commune et indivise de toute la Trinité, néanmoins toute créature par là même qu'elle possède une nature distincte, une forme spécifique, est comme une copie fragmentaire de l'exemplaire souverain qui est l'idée divine. Et puisque le Verbe est le concept divin par excellence, il y a dans l'œuvre créatrice attribuable à toute la Trinité une ressemblance, une imitation spéciale des espèces créées à l'égard de la personne du Verbe, de même qu'au point de vue de la bonté souveraine et toute libérale qui se manifeste dans l'ordre et la perfection de l'univers, il y a affinité entre la création et le Saint-Esprit. Dieu crée par son Verbe comme par un exemplaire idéal ; Dieu crée par son Esprit comme par le motif souverain d'amour qui le pousse à communiquer son être à qui ne l'a pas ; quant au Père, le Symbole des Apôtres et celui de Nicée lui attribuent la création sous le rapport de la toute-puissance que nécessite le passage du néant à l'être.

(1) I, 3.

Voilà comment dans leur œuvre de créateur unique, les trois personnes divines s'approprient chacune un aspect spécial de la création. L'aspect spécial du Verbe créateur, c'est d'être l'archétype, l'idéal artistique des natures créées. Et puisque le péché originel a dégradé notre nature humaine jusque dans les facultés spécifiques de notre âme, intelligence et volonté, il convient que l'œuvre réparatrice soit entreprise à notre égard par celui qui a été le premier exemplaire de toutes les perfections créées, par le Verbe.

Toutefois, nous ne saurions nous arrêter à cette première raison toute générale. Il y a entre le Verbe et la nature humaine un rapport plus intime qu'entre lui et toute autre nature créée. Le Verbe, c'est le concept parfait de la sagesse divine, et la raison humaine, c'est une image lointaine mais encore ressemblante de cette sagesse. De même, en effet, que le Verbe conçoit et crée l'ordre des choses, de même l'intelligence humaine retrouve, par delà les apparences sensibles, la réalité de l'ordre créé par le Verbe. Le Verbe, c'est la raison créatrice; l'intelligence humaine, c'est la reproduction affaiblie de cette raison. Aussi saint Jean appelle-t-il le Verbe « la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde (1) », semblant indi-

(1) I, 9.

quer par cette affirmation les rapports simplement naturels et nécessaires de tout homme qui naît à la vie avec la lumière du Verbe. En vérité, c'est le Verbe qui est le premier maître de tout esprit humain, la source dont tout autre maître ne peut être qu'un dérivé : « Le Verbe de Dieu qui est aux cieux, c'est la fontaine de la sagesse (1). »

Il convenait donc que l'intelligence humaine, enténébrée par le péché et par la malice de la volonté, fût ramenée à la lumière et initiée à la sagesse de la réparation, c'est-à-dire de la croix, par la sagesse du Verbe. Le Verbe était, des trois personnes divines, la plus apte, si l'on ose ainsi dire, à guérir notre intelligence, — comme le Saint-Esprit était le plus apte à nous mouvoir par les attraits de l'amour et les inspirations qui en procèdent, — comme le Père était le plus apte à nous choisir et à nous accepter comme ses enfants que lui préparent son Verbe et son Esprit.

(1) Ecclés., I, 5.

IV

Si l'homme n'eût pas péché, le Verbe se fût-il incarné ? (1)

Les théologiens ne sont pas d'accord sur cette question au sujet de laquelle aucune définition de foi n'a été portée, et les textes de l'Écriture ne la résolvent pas d'une manière évidemment rebelle à des exégèses divergentes.

D'un côté, Scot et l'École franciscaine regardent l'Incarnation comme le résultat d'un double décret divin. En premier lieu, Dieu a décrété d'incarner le Verbe pour ennoblir et glorifier la nature humaine. Ce décret fait abstraction de toute vue à l'endroit du péché, et porte, en somme, sur la substance même du mystère ; et c'est là le motif essentiel de l'incarnation du Fils de Dieu. Mais, en second lieu et en vue du péché, Dieu a décrété que son Fils viendrait en une chair mortelle, qu'il souffrirait pour expier nos crimes, — et dès lors la Rédemption devient l'occasion pour le Verbe de revêtir notre

(1) Sum. Theol. IIIa P. q. I, art. 3.

chair. Ainsi double décret en vertu duquel le Verbe se fait chair.

Le jésuite Suarez admet aussi ce double décret ; mais il n'entend pas le second de la même manière que Scot. D'après lui, le péché ne fut pas seulement une circonstance accidentelle qui fit du Christ glorieux, tout d'abord décrété, un Christ souffrant ; mais le Verbe de Dieu trouva dans le péché un nouveau motif essentiel de son incarnation. En sorte que le Christ vint sur la terre aussi essentiellement comme rédempteur que comme glorificateur de l'humanité.

Enfin une troisième opinion, que saint Thomas soutint d'abord comme probable, aussi probable que son opposée (1), et que, dans la Somme Théologique, il soutient comme définitivement plus probable, affirme que le Verbe s'est incarné, essentiellement comme rédempteur.

Le fondement de cette dernière opinion de saint Thomas nous paraît très solide. Saint Thomas ne se place pas, en effet, dans une autre hypothèse que celle de l'ordre surnaturel actuellement existant et actuellement révélé par la Sainte Ecriture. Il est certain qu'à l'aide de considérations philosophiques sur Dieu et sur l'homme, on peut se placer dans l'hypothèse où l'homme n'eût pas péché et où Dieu

(1) III Sent., dist. I, q. I, art. 3.

eût voulu pourvoir à sa vie surnaturelle par d'autres décrets que par les décrets de l'ordre où nous sommes. Il est certain encore, comme le dit Billuart, qu'un de ces décrets eût pu statuer l'incarnation du Verbe. *En soi*, que Dieu se fasse chair, ce n'est pas une œuvre qui présuppose, de sa nature, le péché d'Adam (1).

Mais nous sommes ici dans l'ordre des faits divins, et non pas dans l'ordre des possibilités divines. C'est l'Incarnation réalisée que nous avons à étudier, et non pas les incarnations possibles que Dieu eût été maître de réaliser dans une humanité demeurée innocente. Or les faits surnaturels qui procèdent de la seule volonté divine et qui sont au-dessus de tout ce que l'humanité est en droit d'exiger, ne peuvent nous être connus par aucune considération ni sur l'homme qui n'y a pas droit en vertu de ce qu'il est, ni sur Dieu qui n'y est pas nécessité par nature. « Lequel des hommes connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui ? De même, personne ne connaît les choses de Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu (2) ». En dehors de ces témoignages positifs de la Sainte Ecriture et de ceux de la Tradition réprésentée par les Pères de l'Eglise, les raisons de convenance sont toujours

(1) Billuart, *de Inc.*, diss. III, art. 3. — (2) I Cor., II, 11; cf. Sag., IX, 13-19.

caduques en cette matière purement dépendante du bon plaisir divin.

Il est assurément possible à la toute-puissance divine et conforme à sa bonté que le Verbe se fût incarné, quand bien même Adam n'eût pas péché. Mais, comme l'observent Billuart et Contenson, quand des théologiens apportent de ces raisons de convenances en des questions exclusivement réservées à la libre volonté de Dieu, ces convenances, très valables pour les œuvres que Dieu a faites, le sont beaucoup moins en faveur des œuvres qu'il n'a pas faites. Elles ont ainsi un degré de probabilité singulièrement variable suivant qu'elles s'appliquent aux faits divins accomplis dans le monde ou aux manifestations possibles de la puissance divine. Aussi peut-on trouver des convenances à des œuvres que Dieu n'a point réalisées, mais qu'il aurait pu réaliser, par exemple à l'union de son Verbe avec une nature angélique ou avec toute l'humanité. Mais chacun voit que ces raisons de convenance demeurent très faibles, parce qu'il leur manque la première de toutes les convenances théologiques qui est d'expliquer rationnellement les faits accomplis en conséquence des décrets posés par Dieu. Ce que Dieu a fait est souverainement convenable; le grand signe pour nous de cette convenance, c'est qu'il l'a fait. Quant à en trouver des raisons adéquates, le seul Esprit de

Dieu, qui est Dieu, en est capable. Nous n'en trouverons jamais que des raisons approximatives dont la valeur intrinsèque, précaire en soi, ne prend quelque consistance que par son accord avec ce que Dieu nous a révélé de ses vrais décrets par l'Ecriture ou la Tradition (1).

Il s'agit donc ici de savoir ce que l'Ecriture et la Tradition nous révèlent des motifs de l'Incarnation telle qu'elle est.

Or, comme le dit saint Thomas, la Sainte Ecriture donne toujours comme motif de l'Incarnation le seul péché, et jamais la glorification pure et simple de la nature humaine. Ainsi quand les pharisiens se scandalisent de voir Notre-Seigneur assister chez Lévi à un grand dîner de publicains et de gens mal famés parmi les scribes, Notre-Seigneur leur explique en ces termes l'esprit de sa mission : « Ce ne sont pas ceux qui sont en bonne santé qui ont besoin du médecin, mais ceux qui sont malades. Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs, afin qu'ils fassent pénitence. (2) » Même déclaration très nette quand il répond à Zachée : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu (3). » C'est aussi l'affirmation de saint Paul à Timothée : « C'est donc une

(1) Cf. Billuart, art. cit., versus finem. — (2) Luc, V, 31-32. — (3) Luc, XIX, 10.

parole certaine et entièrement digne d'adhésion, que Jésus-Christ est venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier. (1) » De même quand l'Apôtre s'adresse aux Galates : « Dieu a envoyé son Fils né d'une femme et né sous la loi afin qu'il rachetât ceux qui étaient sous la loi, afin que nous reçussions l'adoption (2). » Notre-Seigneur dit enfin en saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle (3). » L'Écriture est donc bien explicite à attribuer le motif de l'Incarnation au rachat du péché.

Les Pères de l'Eglise parlent universellement dans le même sens que l'Ecriture. Saint Irénée : « Si la chair n'avait pas eu besoin d'être sauvée, jamais le Verbe de Dieu ne se serait fait chair (4) » ; saint Cyrille d'Alexandrie : « Si nous n'avions pas péché, le Fils de Dieu ne se serait pas fait semblable à nous (5) » ; saint Augustin : « Si l'homme n'avait pas péché, le Fils de l'Homme ne serait pas venu (6)» ; saint Augustin encore : « Le Christ n'avait aucune raison de venir, sinon pour sauver les pécheurs : pas de maladie, pas de blessure, pas non plus besoin de remède (7) » ; et ailleurs « Si Dieu

(1) I Tim., I, 15. — (2) Gal., IV, 4-5. — (3) Jean, III, 16. — (4) *Adv. haer.*, l. V, XIV. — (5) Dial. V *de Trin.*, circa med. — (6) Serm. VIII, *De verbis Apost.* — (7) *De verb. Apost.*, Serm. IX.

n'aimait pas vraiment les pécheurs, il ne descendrait pas du ciel sur terre (1) » ; saint Léon le Grand : « Si l'homme fût demeuré dans sa perfection et sa dignité natives, le Créateur ne se fût pas fait créature (2) » ; saint Athanase : « Si la détresse des hommes ne l'y avait poussé, jamais Dieu ne se serait fait homme (3). » Enfin la liturgie de l'Eglise qui est, elle aussi, un témoin de la tradition, selon l'adage « la prière publique de l'Eglise atteste la norme de sa foi (4), » se montre favorable à l'opinion unanime des Pères. Elle chante, le Samedi-Saint : « O heureuse faute qui nous a valu un pareil Rédempteur ! O péché d'Adam vraiment nécessaire! (5)». Le symbole de Nicée qu'on récite chaque dimanche affirme bien clairement que l'Incarnation a été réalisée « pour nous autres les hommes, et pour notre salut (6) », joignant ainsi au motif d'amour qui détermine Dieu à se faire homme un qualificatif de miséricorde envers l'humanité perdue. C'est dans ce sens également que doit s'entendre l'apparent paradoxe de l'*Exultet* : « O péché d'Adam vraiment nécessaire ! »

Devant cette accumulation imposante d'autorités, les adversaires de la doctrine thomiste répliquent,

(1) Tract. IV, *in Joan.* — (2) Serm. III, *de Pent.* — (3) Serm. III, *Contra Arian.* — (4) « Lex orandi, lex credendi. » — (5) Chant de l'*Exultet.* — (6) *Credo in unum Deum....*

après Scot, que l'Écriture et la Tradition ne parlent point de l'Incarnation en elle-même, en sa substance, mais de son aspect réparateur et rédempteur. Et ainsi, d'après eux, toutes ces autorités valent comme explication du décret de Dieu qui veut le rachat du monde par l'Incarnation, mais elles ne portent aucune atteinte à l'idée d'un décret primitif qui incarne le Verbe de Dieu pour glorifier l'humanité et consommer l'œuvre de la divine bonté dans l'univers.

Il y a, en effet, arguent les tenants de cette opinion, des textes scripturaires favorables à ce premier décret. Ainsi le Christ nous est présenté par l'Écriture comme le premier absolument de tous les prédestinés, hommes et anges, et comme prédestiné à être la fin de toutes choses. « Il est, dit saint Paul, l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature. Car en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, trônes, dignités, dominations, autorités. Tout a été créé par lui et pour lui » (1).

Ainsi donc aucune créature du ciel et de la terre n'a été appelée à l'être qu'après le Christ, et à cause de lui. Et de même que l'intention du but précède le choix des moyens, l'intention d'incarner le Fils

(1) Colos., I, 15-16.

de Dieu, qui est le but de toutes choses, a précédé le choix créateur de l'homme : avant qu'il eût péché et durant son état d'innocence, l'homme était ordonné au Christ. S'il en était autrement, si le Christ venait seulement comme réparateur du péché, les grâces d'avant le péché ne lui seraient point attribuables comme à la source première de toute grâce ; ce ne serait point par lui qu'Adam eût été créé dans l'état de justice et que les anges eussent été prédestinés. Il n'aurait donc point sur les anges cette « primauté universelle » que lui reconnait l'épître aux Colossiens (1).

Il ne serait pas vraiment le « premier-né de toute créature (2) », puisque d'autres seraient nés à la grâce divine avant que Dieu eût pensé à lui, non pas sans doute en ce sens qu'il y ait eu une succession réelle de temps dans la pensée de Dieu, mais en ce sens qu'Adam innocent et les anges prédestinés eussent été dotés d'une grâce ne dérivant point de lui. On se réclame également, pour soutenir la thèse, d'un passage de l'Ecclésiastique où il est dit de la Sagesse, c'est-à-dire du Verbe : « Je suis sortie de la bouche du Très-Haut, la première avant toute créature (3). » Ce que le Concile de Sardes, dans sa lettre à tous les évêques, entend du Christ lui-même.

(1) I, 18. — (2) *Ibid.*, 15. — (3) XXIV. 5.

Mais ces interprétations ne tiennent pas un compte suffisant de l'intégrité des textes sacrés. Ce n'est pas simplement de l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ que parle l'épître aux Colossiens, c'est tantôt de l'humanité, tantôt de la divinité qui s'unissent en sa personne. Ainsi quand l'épître appelle le Christ « premier-né de toute créature », cela peut s'entendre et même doit s'entendre de la génération éternelle du Verbe antérieure à toute création; de même quand elle déclare « qu'en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre », cela rappelle de trop près le « toutes choses ont été faites par lui » du prologue de saint Jean pour ne pas s'entendre proprement du Verbe en tant que Dieu. Au contraire, quand saint Paul dit du Christ « qu'il est en tout le premier », le commencement du verset où il le dit montre bien qu'il s'agit de son humanité puisqu'il note que « le Christ est la tête du corps de l'Église ; il est les prémices, le premier-né d'entre les morts (1). » Ainsi donc il ne faut pas indûment attribuer la primauté absolue du Verbe « en qui, par qui et pour qui tout a été fait » à l'humanité que le Verbe s'est unie. De la sorte, nous ne ferons pas dire à l'Ecriture que, purement et simplement,

(1) *Loc. cit.*, 18.

« tout a été créé pour le Christ », alors qu'elle dit « tout a été créé pour le Verbe ».

Il est vrai cependant, en un certain sens, que tout a créé dans le Christ et pour lui en tant qu'homme parce que, de tous les prédestinés de la race humaine, il est le premier-né du bon plaisir divin. C'est dans cette vue que saint Paul écrit aux Éphésiens : « Dans le Christ, Dieu nous a élus avant la fondation du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant prédestinés dans son amour à être ses enfants d'adoption par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté, à la louange de la gloire de sa grâce qu'il nous a accordée en son bien-aimé (1). » Oui, le Christ a été prédestiné comme notre chef, et nous comme ses membres, c'est ce que dit fort bien l'épître aux Colossiens déjà citée, non pas toutefois à titre de membres saints, mais à titre de membres morts ressuscités par sa grâce de chef : « Il est le premier-né des morts, et c'est en cela qu'il tient la primauté (2). » Ce n'est donc pas en dehors de la prévision du péché que nous avons été créés enfants de Dieu dans le Christ son premier-né, — c'est, au contraire, dans la vue formelle de ce péché à réparer. Les termes « premier-né des morts » nous assurent de l'intention réelle des décrets divins

(1) Ephés., I. 4-5 6. — (2) *Loc. cit.*, 18.

dans l'ordre présent des choses à notre égard.

Quant aux anges, ce n'est pas à cause du Christ qu'ils ont été prédestinés. Et pourtant, nous le verrons mieux plus loin, le Christ est leur chef, soit par l'éminence de sa grâce, soit par leur destination secondaire à le servir comme adorateurs de son humanité sainte et comme auxiliaires de ses membres mystiques. Il en va de même pour le globe terrestre et ce qu'il contient : du moment qu'il est le lieu de la Rédemption et de l'Église militante, il est aussi pour le Christ et pour l'Église : « Tout est à vous ; et vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu (1). »

Ainsi le Christ dans sa gloire est la fin des œuvres de Dieu une fois produites, mais il n'est pas absolument la fin de leur production même. Le monde, *en soi*, peut très bien se passer de l'ordre surnaturel et remplir son but : garder ses lois, produire des fleurs et des fruits, nourrir les espèces animales, et même porter l'homme. L'univers a d'abord été créé pour lui-même, et puis subordonné à la vocation surnaturelle de l'humanité ; enfin l'humanité ayant péché, l'univers a été ordonné définitivement à la gloire du Christ rédempteur.

Cependant ces interprétations de l'Écriture Sainte que nous opposons à l'interprétation scotiste comme

(1) I Cor., III, 23.

plus adéquates au texte sacré n'ont jamais été définies comme de foi dans l'Église. Elles gardent donc simplement à nos yeux une valeur de haute probabilité ; et c'est une valeur de ce genre qu'ont également les témoignages des Pères et de la liturgie cités plus haut. Mais à nous personnellement cette probabilité semble aussi haute que possible. Nous pensons donc, avec saint Thomas, que notre opinion est plus conforme à la Sainte Écriture et à la Tradition; mais l'opposée n'en retient pas moins en sa faveur les probabilités de convenance que saint Thomas lui-même, bien avant Scot, lui a formellement reconnues : « L'Incarnation, dit-il dans un ouvrage antérieur à la Somme Théologique, n'est pas seulement, pour l'humanité, le titre de son rachat, mais aussi le titre de sa suprême exaltation ; elle est encore pour l'univers entier comme un splendide couronnement. Dès lors, on peut fort bien soutenir, avec vraisemblance que, même dans l'hypothèse de l'état d'innocence à jamais gardée, le Verbe se fût fait chair. (1) »

Vraisemblance philosophique, oui ; mais il importe, croyons-nous, de ramener cette vraisemblance à ses termes exacts. Il ne faudrait pas que cette hypothèse séduisante d'un monde immaculé, couronné par la royauté du Verbe fait chair, parût plus

(1) III Sent., dist. I, q. II, art. 3.

digne de la bonté divine, que ce monde déchu où il s'incarne comme réparateur du péché. On reproche, volontiers en effet, à saint Thomas de se faire comme une idée moins large, presque mesquine, de la bonté divine. Il ne faut donc rien moins que le péché pour faire sortir d'elle-même cette infinie bienfaisance dont saint Thomas lui-même a pourtant reconnu que le suprême désir était de se rapprocher intimement de l'homme par l'union hypostatique ! Et l'on met ainsi saint Thomas, non sans habileté, dans une posture d'infidélité à la logique de ses propres principes.

C'est oublier que lorsque la bonté vient au-devant d'une très grande misère, elle est d'autant plus généreuse, plus touchante et plus magnifique. Sans doute, du Christ glorificateur à l'humanité non pécheresse, il y a toujours la distance infinie du Verbe à la chair. Mais, en celle-ci, l'innocence primitive conservée eût empêché de surgir ces vices qui s'opposent tant au mouvement de l'esprit. Au contraire pour s'incarner au milieu de notre race corrompue, et à cause de sa corruption même, le Verbe a dû vaincre tout à la fois la sainteté de sa propre justice et les révoltes de l'homme charnel que le Sauveur voulait s'unir comme membre de son corps mystique. Aussi la bonté divine éclate bien plus dans l'ordre de l'Incarnation rédemptrice que dans l'hypothèse d'une incarnation purement glorificatrice,

puisque la gratuité de la gloire s'y double de la gratuité du pardon. La toute-puissance de la divine miséricorde y déborde vraiment ; d'un plus grand mal Dieu tire l'occasion d'un plus grand bien : « Là où le péché abondait, la grâce a surabondé (1). »

(1) Rom., V, 20.

CHAPITRE II

LA GRACE SANCTIFIANTE DU CHRIST

I

L'âme du Christ a-t-elle été dotée de la grâce sanctifiante ? (1)

Il est nécessaire d'affirmer, dit saint Thomas, que l'âme humaine du Christ fut dotée de la grâce sanctifiante ou grâce habituelle. Cette nécessité, comme l'observe Cajetan (2), n'est pas toutefois une nécessité d'ordre logique ou métaphysique, en sorte qu'il soit impossible de concevoir ou de réaliser l'union du Verbe avec une nature humaine sans la grâce sanctifiante. L'union hypostatique, en effet, n'inclut la grâce sanctifiante ni à titre essentiel, ni comme une propriété spécifique, ni comme un effet nécessaire. Mais dans l'ordre surnaturel

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. VII, art. 1. — (2) Comment. in art. 1e, q. VII, IIIa P., Sum. Theol.

tel que Dieu l'a fondé et révélé à nous, dans l'ordre des communications sans mesure de sa bonté et de ses perfections à l'homme, cette grâce devient *moralement* nécessaire à la nature humaine qui est honorée de l'union hypostatique (1).

Saint Thomas donne trois raisons de cette nécessité morale de la grâce sanctifiante dans le Christ.

La première est tirée de l'intimité d'union qui existe entre l'âme du Christ et le Verbe. Cette union, en effet, est la plus étroite qui se puisse concevoir entre une âme humaine et l'être divin. Ce n'est pas seulement une union passagère, adventice, comme l'union que la pensée de Dieu dans notre intelligence peut établir entre nous et Dieu, c'est une union d'ordre substantiel. La substance même de l'âme du Christ ne subsiste que par son annexion à la personnalité du Verbe ; au-delà d'une pareille union, il n'y a plus d'union possible, (au-delà la confusion commencerait), puisque dans cette union la subsistence d'une personne divine se communique directement à la substance même de l'âme du Christ. Or, plus celui qui reçoit est proche de celui qui donne, plus il participe de ses dons. Dès lors le Christ doit plus que tout autre participer du don de la grâce sanctifiante.

(1) Cf. Billuart, *de Incarn.*, diss. VIII, art. 2.

On peut objecter ici : la grâce sanctifiante qui est l'union à Dieu par une qualité de ressemblance avec lui, qui est par là même une union d'ordre accidentel, ne fait-elle pas double emploi, ou tout au moins ne devient-elle pas superflue, là où se trouve réalisée une union supérieure d'ordre substantiel ? — Non ; en réalité il n'y a là ni double emploi ni superfluité; car la grâce de l'union hypostatique unit la nature humaine à la personne du Verbe dans une communauté de personnalité; tandis que la grâce sanctifiante unit la nature humaine à la nature divine dans une participation de son fonds essentiel et de ses opérations vitales: Par la grâce sanctifiante, le Christ est capable de connaître et d'aimer Dieu en lui-même comme Dieu se connaît et s'aime ; par la grâce de l'union hypostatique, il subsiste dans la personne du Verbe.

Cette considération nous amène à la deuxième raison de saint Thomas en faveur du don de la grâce habituelle fait au Christ (1). Le Christ, Fils de Dieu par nature, ne peut être, selon sa nature humaine, que prédestiné à la béatitude, c'est-à-dire à la vision de Dieu et à sa suprême possession. Or si la grâce d'union suffit à le rendre digne de la béatitude, elle ne suffit pas à lui faire exercer dans son intelligence l'acte *déiforme* de la vision

(1) Cf. Quaest. disput., XXIX, art. 1 et 2.

divine, ni dans sa volonté l'acte *déiforme* d'amour parfait de Dieu connu tel qu'il est. Il faut donc qu'après avoir reçu communication de la personne divine du Verbe pour subsister divinement, Notre-Seigneur reçoive communication de la vie divine dans sa nature humaine pour opérer divinement en chacune de ses facultés. Sans doute, l'état d'union à la personne du Verbe divinise les actes humains du Christ : ce sont les actes d'un sujet divin ; mais il s'impose encore que chacune des facultés du Christ soit déifiée dans son essence particulière, et non seulement par son enracinement dans une personne divine. Et c'est précisément la grâce sanctifiante qui opère cette déification spéciale des facultés.

Voici la troisième raison de saint Thomas. Le Christ n'est pas seulement admis en partage de la personnalité du Verbe et de la nature divine, il participe encore à notre nature à nous ; touchant ainsi les deux extrêmes, il est Pontife, médiateur entre Dieu et les hommes. Ceci n'est pas uniquement chez lui une fonction sociale, c'est une perfection individuelle et d'ordre intime, car, pour être médiateur entre la sainteté divine et la misère humaine, il faut une éminente perfection. Cette perfection est évidemment un bien que possède l'âme du Christ et dont elle jouit en propre, de même que tout homme capable, doué d'influence sur ses sem-

blables, possède d'abord pour soi et jouit des qualités d'esprit et de cœur par lesquelles il agit. Ainsi donc, le Christ, en tant que médiateur des hommes, doit posséder éminemment cette grâce sanctifiante par laquelle il leur mérite le salut et leur donne l'exemple idéal de toutes les vertus. Assurément, il n'a pas besoin, en toute rigueur, de la grâce sanctifiante pour être en état de mérite : il y est par naissance, dès là même qu'il est uni à la personne du Verbe; mais ce mérite radical doit être complété par des mérites acquis résultant des actes, afin qu'il ait, à tous égards, cette « plénitude de grâce » dont parle saint Jean (1), afin que la grâce découle, non pas de sa personne toute seule, mais encore de tous les actes qui en procèdent et de toute manière. Il fallait que les opérations du Christ ne fussent pas seulement attribuables à une personne divine, mais aussi qu'elles en procédassent vitalement. Cette procession vitale est une loi de notre activité humaine, ce devait être aussi la loi de l'activité humaine du Christ ; il fallait donc qu'elle eût la vitalité divine que la grâce sanctifiante donne aux principes prochains de ces opérations.

A l'occasion de cette thèse, d'illustres thomistes comme Jean de Saint-Thomas et Billuart traitent la

(1) I, 14.

question de la double sanctification du Christ. La discussion de cette question est fort utile pour mieux comprendre les effets respectifs de sanctification attribuables à l'union personnelle et ceux attribuables à la grâce habituelle dans le Christ ; elle est fort utile aussi pour établir la supériorité de la sainteté du Christ sur toute autre sainteté.

Ce n'est pas seulement une différence de degré qui existe entre la grâce dans le Christ et la grâce en nous. A cette différence s'ajoute chez lui une grâce de nature diverse, au-dessus de laquelle ne peut se concevoir ni se réaliser aucune autre grâce.

En quoi consiste cette grâce absolument originale et transcendante du Christ ? — Elle consiste en ce que sa nature humaine tout entière, le corps aussi bien que l'âme, subsiste soutenue et comme envahie par la personnalité du Verbe. Nous l'avons déjà dit d'ailleurs. Tout ce que notre personnalité naturelle communique d'être permanent a notre *moi*, la personnalité du Verbe le communique à la nature humaine du Christ, sans pourtant confondre l'essence divine avec elle. Il y a là plus qu'un contact, plus qu'une assistance du dehors, il y a là une pénétration profonde, substantielle, de tout l'être humain par le Verbe : c'est pourquoi l'Homme-Dieu s'appelle *Christ*, c'est-à-dire *Oint*, l'homme pénétré d'une onction. La grâce de l'union est dans son

humanité comme « l'huile précieuse qui, répandue sur la tête, descend sur la barbe, sur la barbe d'Aaron ; qui descend sur le bord de ses vêtements (1). » Cette métaphore n'est même pas assez expressive : l'onction du Christ est tout intérieure. C'est pourquoi Notre-Seigneur, ouvrant le livre d'Isaïe dans la synagogue de Nazareth, s'applique avec simplicité et vérité le texte du prophète : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres » ; et il ajoute tout de suite : « Aujourd'hui cette parole de l'Écriture que vous venez d'entendre est accomplie (2) » Cette pénétration totale d'une nature humaine par la personne du Verbe la rend en vérité substantiellement sainte. C'est ce qui nous explique les fortes expressions de la lettre du Concile de Francfort aux évêques d'Espagne : « Le Christ est *oint* par nature, nous par grâce (3) » ; ou bien encore ces mots de saint Grégoire de Nazianze : « Le Christ est tout baigné, tout imprégné par la divinité (4) ».

La sainteté de Jésus est donc bien plus absolue et plus intime que celle des saints. Ceux-ci, quels qu'ils soient, ne possèdent en somme, comme toutes les âmes justes, que la sainteté de la grâce habi-

(1) Ps. CXXX, 3. — (2) Luc, IV, 18-21. — (3) « *Christus naturâ unctus, nos per gratiam* ». — (4) Orat. XXXVI, 7. — Cf. Joan a S. Th., *de Incarn.*, q. VII, disp. VIII, art. 1, nº 8.

tuelle. Or la grâce habituelle n'est rien de plus qu'une qualité de ressemblance avec Dieu, insérée, greffée sur la substance de l'âme ; ce n'est pas, comme la grâce d'union, une communication de la subsistence du Verbe qui lui est faite. La nature d'un saint subsiste dans sa personnalité humaine, substantiellement humaine, — tandis que la nature humaine du Christ, tout en restant bien humaine, reçoit substantiellement quelque chose de divin puisqu'elle subsiste dans la personne du Verbe.

A la vérité, nous recevons tous substantiellement Dieu par suite de la grâce sanctifiante, puisque, dans les justes, la Trinité tout entière habite comme objet de pensée, comme objet d'amour, comme principe immédiatement présent de nos vouloirs et de nos pensées surnaturels. Mais dans le Christ, Dieu n'est pas seulement l'hôte de l'âme sanctifiée : il est, de plus, par son Verbe, le suppléant de la personnalité humaine, le constituant d'une personnalité divine en laquelle la nature humaine subsiste comme le fer rouge dans le feu qui rayonne.

Le Christ possède ainsi une grâce éminente, que nul ne peut surpasser, ni même égaler. C'est elle qui fait de son âme l'objet unique des préférences divines. C'est cette grâce sans doute que le Père céleste, ravi de sa splendeur et de son charme, attestait solennellement lorsqu'il disait au-dessus

du Jourdain où le Précurseur baptisait Jésus : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis toute mon affection (1). »

Donc, dans le Christ, grâce d'union et grâce sanctifiante. Par la grâce d'union, le Christ vient à nous du plus haut des cieux ; et par la grâce sanctifiante, il remonte jusqu'au plus haut des cieux, atteignant Dieu avec une perfection de vue et d'amour dont l'union hypostatique exige moralement, mais impérieusement, l'éminence. Grâce d'union, qui n'a pas sa pareille, et en vertu de laquelle le Christ nous dépasse infiniment, et grâce sanctifiante au plus haut degré : sous ce rapport du moins il se rapproche de nous puisque nous pouvons tous en posséder quelque degré, quelque image plus ou moins parfaite.

Remarquons-le à nouveau. La sanctification spéciale qui provient de la grâce d'union rend l'âme du Christ formellement sainte, et sans qu'il soit besoin à cet effet de recourir à la grâce sanctifiante. Ce n'est pas assez dire, cette sainteté de l'union hypostatique s'étend aussi formellement au corps même du Christ. La sainteté dit essentiellement l'union à Dieu. Or l'âme et le corps du Christ sont unis à la personne divine ; à ce titre, en dehors même de la présence et de l'action de la grâce sancti-

(1) Matth., III, 17.

fiante, ils sont saints et sacrés. Et comme ils le sont intimement, au plus profond de leur substance, par annexion au Verbe, ils sont saints et sacrés d'une manière formelle. Il n'y a pas de sainteté formelle que celle des justes en possession de la grâce habituelle : la grâce d'union sanctifie formellement l'âme et le corps du Christ en les faisant participer à une personnalité divine. L'effet premier de toute sainteté c'est, sans doute, de rendre qui la possède agréable à Dieu. Mais la sainteté de l'union hypostatique confère au Christ un titre à part et sans égal aux complaisances divines. Par l'union, en effet, la nature humaine de Jésus est une nature qui appartient au Fils de Dieu, non point à un fils adoptif de Dieu, comme nous pouvons être fils adoptifs, mais au Fils consubstantiel du Père « Dieu engendré de Dieu, rayon de lumière où passe toute la splendeur du soleil divin (1). » La sainteté de l'union hypostatique a donc un effet d'attirance sur Dieu, si l'on ose ainsi parler, que ne peut avoir aucune autre sainteté ; et cet effet assurément unique est le signe d'une sainteté unique.

Quand nous disons que l'âme du Christ, est formellement sanctifiée par son union à la personne du Verbe, nous le disons dans un sens rigoureux. Par cette union l'âme du Christ, n'est pas

(1) Symb. Nicaen.

seulement en état de mérite et comme en puissance à la grâce sanctifiante, elle est actuellement sainte parce qu'elle est déjà actuellement assumée par la personne du Verbe qui est toute sainteté. Cette sainteté n'est donc pas seulement, comme la sainteté de la grâce habituelle, une sainteté formelle au sens d'une qualité informant la nature humaine mais au sens d'un acte suprême de subsistence en une personne divine intimement communiqué au corps et à l'âme de l'Homme-Dieu.

II

Les vertus et les dons du Saint-Esprit dans le Christ (1).

De même que l'âme n'opère pas immédiatement par elle-même, mais par l'intermédiaire de ses facultés, la grâce sanctifiante, qui est dans l'ordre surnaturel ce qu'est l'âme dans l'ordre naturel, n'opère pas non plus immédiatement par elle-même, mais par l'intermédiaire de qualités surnaturelles

(1) Sum. Theol. IIIa P., q. VII, art. 2, 3, 4, 5, 6.

qui lui tiennent lieu de facultés. La grâce sanctifiante est dès lors, comme le principe radical et lointain des opérations saintes ; les qualités surnaturelles ou *vertus* en sont les principes immédiats et prochains (1).

Saint Thomas se demande si Notre-Seigneur possédait des vertus surnaturelles. Et il répond, avec une ampleur qui dépasse de beaucoup l'énoncé de la question : Notre-Seigneur possédait toutes les vertus, et à un degré incomparable. Pour l'établir, il part de ce principe : la grâce sanctifiante du Christ est absolument parfaite. Cette formule concise est très expressive ; il suffit d'en dégager toute la valeur.

Une grâce absolument parfaite ne peut souffrir aucune défaillance ni aucune diminution de ses effets. Or ce serait une défaillance de la grâce dans le Christ et une diminution de ses effets de demeurer comme prisonnière dans l'essence de l'âme et empêchée d'envahir ses puissances. Une atteinte préjudiciable serait également portée à cette grâce si, parmi les puissances du Christ, une seule de celles qui sont capables par nature d'être ornées de vertus en était privée. Atteinte préjudiciable encore, et la plus contraire de toutes à la perfection souveraine de cette grâce, si, communiquée à toutes

(1) Cf. S. Th., *qq. disp. de Verit.*, q. XXVII, art. 5, ad 17m.

les puissances du Christ, elle ne l'était point sous la forme idéale, sous la forme héroïque.

Quand nous disons que Jésus eut toutes les vertus, cela s'entend évidemment de toutes celles que requiert et qu'admet l'état du Verbe Incarné, c'est-à-dire d'un être tout à la fois en marche vers Dieu (pendant sa vie terrestre, l'humanité du Christ n'était point encore glorifiée), et au terme de la voie qui mène à Dieu (dès sa vie terrestre, le Christ jouissait de la vision béatifique). Il ne s'agit donc pas de la plénitude numérique de toutes les vertus. Parmi celles-ci, il en est, en effet, qui supposent l'imperfection inhérente à notre état d'âmes en route, par exemple la foi au Dieu qu'on ne contemple pas encore, ou l'espérance au Dieu qu'on ne possède pas encore. D'autres, en plus des imperfections de l'état d'acheminement vers Dieu, supposent les actes et l'état antérieur du péché, par exemple la pénitence. Il est bien certain que le Christ ne fut pas pénitent au sens propre de la dette de justice à acquitter, qui est l'essentiel de cette vertu de pénitence pour nous, bien que, par une substitution de son infinie charité, il voulut être l'expiateur chargé de notre dette et souffrant pour nous.

Quant aux vertus morales qui modèrent les passions de l'âme, il est évident que le Verbe fait chair ne les eut pas sous la forme militante qui leur

est propre dans notre vie où « la chair convoite contre l'esprit (1). » Il n'eut pas à se contenir ; mais cependant il se dominait, il se possédait dans un parfait empire de sa raison sur ses sens. — Il n'eut pas non plus à exercer certains actes et certaines formes de vertus que requièrent divers états de la vie humaine, et qui ne furent pas les états de sa vie à lui. Par exemple, il n'eut pas à faire acte de magnificence. La magnificence est la vertu des riches qui savent grandement et généreusement dépenser ; lui, il fut pauvre. Et néanmoins, observe finement Cajetan, dans cette pauvreté même, il fut souverainement dégagé de toute servitude de l'or, et n'est-ce pas là le principe même de la magnificence (2) ?

Avec la grâce sanctifiante et les vertus surnaturelles, Dieu apporte encore dans l'âme où il vient se fixer comme hôte et comme ami le « septénaire sacré » dont parle la liturgie de la fête de la Pentecôte, les dons du Saint-Esprit. Les dons du Saint-Esprit sont des qualités permanentes qui perfectionnent l'âme et la disposent à obéir avec facilité aux inspirations et mouvements de Dieu lui-même (3). Sous l'influence des vertus, le juste agit bien surnaturellement, mais d'une manière

(1) I Pierre, II, 11. — (2) Comment. in art. 6, q. VII, IIIª P. Sum. Theol. — (3) Cf. S. Th., Iª IIªᵉ, q. LXVIII, art. 3.

conforme à sa condition humaine, de sa propre initiative, et toujours c'est sa propre raison qui le règle. Sous l'influence des dons, au contraire, c'est l'impulsion intime et toute puissante de Dieu qui le détermine à agir ; son initiative se borne alors à consentir à cette impulsion et à se laisser mener là où Dieu juge bon de le conduire.

Saint Thomas se demande donc si Notre-Seigneur possédait les dons du Saint-Esprit. — Oui, conclut-il, et au degré le plus excellent. Sa conclusion se fonde sur les témoignages exprès de la Sainte Ecriture. D'abord sur le célèbre texte d'Isaïe : « L'Esprit de l'Eternel se reposera sur lui : Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de piété, et l'Esprit de l'Éternel le remplira (1) » ; et aussi sur le texte de saint Luc : « Jésus, rempli du Saint-Esprit, revint du Jourdain, et l'Esprit le poussait au désert (2). » Ces textes nous donnent comme vérité de foi divine cette parfaite influence des mouvements du Saint-Esprit sur l'âme de Notre-Seigneur puisque, d'après eux, l'Esprit se *repose* sur lui, le *remplit* et puis le *pousse*. Or, qu'est-ce qu'un don du Saint-Esprit, sinon une mobilité surnaturelle sous l'influence directe de Dieu moteur ? En Jésus, l'esprit de Dieu n'a pas à lutter pour faire admettre son

(1) XI, 2-3. — (2) IV, 1.

inspiration : il arrive et il se repose, il se repose et il remplit, il remplit et il pousse. De cette action jamais contrariée, nous concluons nécessairement, avec saint Thomas, à la parfaite docilité du Christ aux inspirations divines ; en d'autres termes, nous concluons à l'existence des dons du Saint-Esprit en lui, et dans leur forme la plus éminente.

De là certaines différences entre les dons du Saint-Esprit en Notre-Seigneur et ces mêmes dons en nous. En nous, les dons viennent en aide à des vertus imparfaites (1) : par exemple, les inspirations du don de sagesse s'ajoutent aux vues obscures de la foi, les lumières du don de conseil rassurent une prudence trop timide, les énergies du don de force affermissent le courage défaillant. Mais en Notre-Seigneur il n'y a pas de vertus imparfaites, et néanmoins les dons lui sont nécessaires pour compléter la plénitude de son activité surnaturelle à forme humaine par la plénitude de son activité surnaturelle à forme divine. Ainsi le don de sagesse n'a pas à perfectionner en lui les vues obscures de la foi : il ne voit pas seulement qu'il faut croire, il ne croit pas seulement, il voit Dieu dans un acte indéfectible de vision sans ombre. Mais lorsqu'il médite, lorsqu'il délibère, le souffle du Saint-Esprit l'illumine de clartés supérieures aux lumières qui peuvent

(1) S. Th., Sum. Theol., Iª. IIª, q. LXVIII. art. 8.

luire dans son âme en jaillissant d'elle ; il y a chez lui des actes de volonté libre que le Saint-Esprit commande et dirige : saint Luc ne nous dit-il pas que « l'Esprit le poussait au désert » ? Il y a donc chez lui place pour les dons du Saint-Esprit. Encore une fois, dans le Christ, les dons ne s'ajoutent pas aux vertus pour suppléer à leur imperfection, comme il arrive pour nous, mais pour ajouter l'inspiration et la force qui viennent du ciel aux mouvements rationnels et volontaires de ses vertus héroïques.

Autre différence des dons du Saint-Esprit dans le Christ et en nous. Le Christ les possède sans doute, mais pour autant que peut les posséder un homme qui voit Dieu. Il possède le don de crainte, par exemple, — oui, mais sous une forme dégagée de toute imperfection relative à l'état d'une âme en route vers Dieu. Il n'a pas peur de perdre Dieu, ni d'être puni par Dieu, puisqu'il le possède dans une vision qui suffit à lui rendre impossible de s'en détourner jamais. Mais cependant il sait que Dieu est terrible pour les pécheurs endurcis ; et cette toute-puissance vengeresse excite en lui, sous le souffle du Saint-Esprit, ce mouvement de respect tremblant qui nous saisit en face de toute force supérieure, quand même nous serions en dehors de ses atteintes. On craint en face de l'océan furieux, et le Christ craint en face de l'océan de la colère divine :

mais sa crainte est dépouillée de toute épouvante personnelle et tout imprégnée d'un respect proportionné à la vue directe qu'il a de Dieu. C'est pourquoi ce sentiment de crainte bien filiale est souverainement agréable à Dieu ; l'épître aux Hébreux nous apprend que Notre-Seigneur lui dut d'être exaucé quand il intercédait pour nous (1). C'est ce même sentiment qui se mêlait, pendant l'agonie du jardin des Oliviers, à la crainte d'ordre sensible, et à la peur de souffrir et de mourir que Jésus voulut bien éprouver.

Cette présence de toutes les vertus et de tous les dons en Notre-Seigneur montre admirablement qu'il a voulu être homme jusqu'au bout, sauf bien entendu le péché. Son organisme surnaturel n'est pas moins complet que son organisme naturel. Son organisme surnaturel s'adapte de tous points aux exigences de la vie de la grâce dans une âme humaine. Et bien qu'il possède, ou plutôt qu'il soit l'auteur et le donateur des dons, — car, en somme, l'Esprit et lui ne font qu'un, — sa personnalité divine et sa nature divine respectent délicatement l'intégrité de sa nature humaine et particulièrement de son âme. Il faut même dire qu'en lui le Dieu a comme besoin de l'homme et de toutes les formes d'énergie surnaturelle que l'homme est capable d'acqué-

(1) V, 7.

rir. Le Christ ne serait pas, si l'on ose ainsi parler, un *chrétien* complet s'il ne possédait au plus haut degré toutes ces activités rationnelles de la vie divine que sont les vertus, et en même temps toutes ces passivités agissantes que sont les dons.

III

Le Christ eut-il la plénitude de la grâce ? (1)

C'est une vérité de foi divine que le Christ eut la plénitude de la grâce. Saint Jean en témoigne sans équivoque : « Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité (2). » Le même évangéliste rapporte la parole très significative de Jean-Baptiste sur ce sujet : « Dieu n'a pas mesuré au Christ le don de son Esprit (3). »

La plénitude d'une qualité quelconque a deux aspects, selon qu'on la considère dans l'ordre de l'être ou dans l'ordre de l'opération. On dit, par exemple, une parfaite blancheur, une pleine transparence ; et l'on désigne ainsi l'intensité du déve-

(1) Sum. Theol., IIIª P., q. VII, a. 9 et 10. — (2) I, 14. — (3) III, 34.

loppement de l'une ou l'autre de ces qualités, de ces formes, dans le sujet qui en est doté. C'est la plénitude dans l'ordre de l'être. Au point de vue de l'opération, on dit, par exemple, que, relativement à une plante ou à un pur animal, l'homme possède une plénitude de vie : la plante ne possède que les actes de la vie végétative : elle se nourrit, croît, se reproduit; l'animal ne possède que les actes de la vie sensitive. il voit, entend, se passionne ; l'homme, en plus des actes de ces vies inférieures, possède les actes de la vie intellectuelle. C'est la plénitude dans l'ordre de l'activité, de l'action. Ainsi quand on se demande si Notre-Seigneur Jésus-Christ eut la plénitude de la grâce, on se pose implicitement ces deux questions :

1° Eut-il la grâce au degré le plus parfait où elle se puisse posséder ?

2e Exerça-t-il les œuvres de la grâce dans tous les genres d'énergie que la grâce peut avoir dans une âme humaine ?

Saint Thomas répond affirmativement à ces deux questions. Et par sa réponse nous passons, de la vérité de foi toute générale affirmée par saint Jean, à deux conclusions théologiques spéciales qui sont le développement rationnel de cette vérité.

Tout d'abord, le Christ posséda la grâce au plus haut degré où elle se peut posséder.

La première raison de cette plénitude, c'est le privilège unique du Christ, l'intimité de son union avec Dieu. De tous les esprits créés, y compris les anges, l'âme du Christ est le plus proche de Dieu, puisqu'elle touche étroitement à la personnalité divine qui se l'est unie, et aussi puisque la grâce d'union appelle impérieusement un degré incomparable d'amitié avec Dieu par la grâce sanctifiante. Ce principe posé, nous n'avons qu'à nous reporter à celui déjà expliqué plus haut : plus celui qui reçoit est proche de celui qui donne, plus le don est abondant et mieux il est reçu. Et ainsi l'extrême proximité du Christ avec Dieu, proximité qui ne peut absolument pas être dépassée, exige qu'il reçoive au plus haut degré l'influence et le bienfait de la grâce.

Deuxième raison. Cette grâce du Christ ne lui est pas donnée pour demeurer inerte en lui : elle lui est donnée comme le principe d'une vie souverainement active. L'âme humaine de Jésus unie au Verbe en personne se trouve être par là même comme une sorte d'instrument qui serait greffé sur la main de l'artiste, un instrument que s'est, pour ainsi dire, soudé le Verbe de Dieu créateur et réparateur ; et donc son union avec celle des personnes divines à laquelle il convient en propre de produire l'ordre des choses et de le restaurer fait d'elle l'instrument le plus apte de la transmission de la grâce répara-

trice au genre humain. Dès lors, la grâce du Christ n'est pas seulement dans sa perfection essentielle la grâce souveraine de l'Homme-Dieu : elle est la grâce du Dieu Sauveur par le moyen de l'humanité qu'il a prise. Il faut donc que cette grâce soit une grâce supérieure, comme toute force agissante doit être supérieure ; et comme c'est une force agissante de sainteté pour tous les hommes, pour tous les effets de la vie surnaturelle et contre toutes sortes de péchés et de vices, ce doit être une grâce, non seulement de qualité supérieure, mais d'une qualité sans défaut, une grâce parfaite.

On peut se demander si, en donnant cette seconde raison de la plénitude de la grâce dans le Christ, saint Thomas ne sort pas du point de vue strict de l'être et des formes, pour entrer dans celui de l'opération. Mais en regardant de près à la structure de son argument, on s'aperçoit sans peine que non. Ce n'est pas de la transmission de la grâce que le Docteur Angélique s'occupe principalement ici, cette idée est actuellement pour lui à l'arrière-plan. Il s'occupe avant tout de la plénitude intime de grâce que requiert, antérieurement à tout effet, cette transmission. Et cette plénitude, bien qu'elle devienne ultérieurement le principe d'une action, lui apparaît — et nous apparaît — comme une perfection fixe, comme une qualité absolue de l'âme du Christ.

On le voit, par une pente insensible, la logique de ce dernier argument amène saint Thomas à la seconde partie de sa thèse, qui est d'affirmer l'universalité des énergies de la grâce dans le Christ. Tout ce que la grâce peut produire dans une âme humaine, elle l'a pleinement produit et réalisé dans l'âme du Christ.

Le Christ est, en effet, comme médiateur de la réparation humaine, le premier principe universel, le premier agent de tout ce qu'il y a de sainteté dans le genre humain. Et même, dépassant les bornes étroites de notre espèce, son action s'étend à un genre nouveau d'êtres, « le genre de ceux qui ont la grâce. » Dans ce genre où se rapprochent toutes les espèces d'anges et toutes les variétés des hommes, il n'est pas seulement un juste hors de pair, un premier agent qui fait partie lui-même du genre commun. Bien que, comme nous et comme les anges, il possède la grâce sanctifiante, il ne la possède pas comme nous et comme les anges à titre de fils adoptif de Dieu : il la possède à titre exclusif de Fils par nature. Dès lors, il n'est pas une simple unité dans le genre des élus : il est un élu d'un genre à part, ou plutôt du genre suprême et unique. Il a donc à l'égard de ceux auxquels il communique la grâce une supériorité, non seulement de degré, mais comme de nature, — de même que le soleil possède à l'égard des corps qu'il éclaire et

qu'il échauffe une supériorité sans pareille de lumière et de chaleur, procédant de son état unique d'ignition permanente dans notre système planétaire. Le Christ est aussi un soleil, le « Soleil de Justice », dont les rayons illuminent le champ de l'universelle rédemption. Son œuvre réclame manifestement une suréminence de grâce.

Notre-Seigneur a donc en lui tous les effets de vertus, d'inspirations par les dons, que la grâce sanctifiante peut produire dans les âmes. Tout ce qu'il y a de pureté, d'intuitions, d'expériences divines, de ferveur, de charité, dans les états surnaturels les plus extraordinaires, dans les voies mystiques les plus hautes, il le possède, et bien au-delà encore, comme un foyer incandescent et immense d'où s'échappent des étincelles. — Il y a néanmoins des états spéciaux de vie surnaturelle, des effets spéciaux de grâce qui n'ont jamais existé dans le Christ. Mais ce n'est point lacune chez lui, c'est perfection encore. Ainsi il n'a jamais été, comme le voulait Théodore de Mopsueste, un converti, un homme progressant de plus en plus vers Dieu depuis sa conversion (1). Il n'a ressenti aucune de ces touches de la grâce qui supposent le péché et les imperfections de l'état de voyageur. Arrivé à Dieu dès le premier instant de sa concep-

(1) Cf. Denz., 183.

tion, il n'a pas été un converti à la manière de Paul ou d'Augustin : il est le Juste invariablement orienté vers Dieu, de toute son énergie, et dès le premier moment. C'est bien la plus pure forme de la justification.

Est-ce que cette plénitude de grâce est la propriété exclusive du Christ ?

Pareille question ne pouvait pas ne pas se poser aux théologiens; saint Thomas a bien garde de s'y dérober.

D'une part, saint Jean affirme que le Christ, en tant que Fils de Dieu est « plein de grâce et de vérité (1) ». D'autre part, saint Luc rapporte que l'ange de l'Annonciation a proclamé la Vierge Marie « pleine de grâce (2) » ; les Actes des Apôtres disent que saint Etienne « était plein de grâce et de force (3) » ; enfin saint Paul, étendant cette plénitude autant qu'elle peut l'être, la souhaite à tous ses fidèles d'Ephèse : « Soyez remplis de toute la la plénitude de Dieu (4) ». Il semble donc, d'après ces textes, qu'il y a une plénitude de grâce propre au Christ, et une plénitude de grâce communicable aux saints et même au commun des chrétiens. Comment dégager par voie de conclusion théologique le sens dans lequel doivent s'entendre vraiment ces plénitudes respectives ?

Pour y arriver, saint Thomas rappelle la distinc-

(1) I, 14. — (2) I, 28. — (3) VI, 8. — (4) III, 19.

tion établie plus haut. Il y a une double plénitude dans la grâce, comme en toute qualité qui s'enracine dans un sujet quelconque. La grâce peut être pleine, c'est-à-dire parfaite en elle-même, soit qu'elle se réalise comme le plus haut degré possible de ressemblance formelle avec Dieu, — soit qu'elle ajoute à cette plénitude d'essence une plénitude d'énergie, d'opération. Cette plénitude de l'essence et des opérations de la grâce est absolument propre au Christ ; l'intimité de l'union hypostatique entre sa nature humaine et la personne du Verbe l'exige. Inutile d'insister après les explications qui précèdent. En lui, pleine intensité et pleine puissance de la grâce, donc plénitude absolue au-delà de laquelle aucun progrès n'est possible.

Mais au-dessous de cette plénitude absolue, il y a une plénitude relative de la grâce, qui consiste dans la mesure totale de grâce qu'un sujet donné peut recevoir en raison de sa condition et du choix de Dieu qui lui détermine cette condition et cette mesure. Il est de foi que chacun de nous, individuellement, possède la grâce dans la mesure propre où le Christ a voulu qu'il la reçût en personne : « A chacun de nous, dit saint Paul, la grâce a été donnée selon la mesure du don du Christ. (1) ». Or, cette mesure, c'est pour chacun de nous la pleine

(1) Ephés., IV, 7.

mesure suffisante, et c'est pourquoi l'Apôtre peut légitimement souhaiter aux Ephésiens et aux autres fidèles « d'être remplis de toute la plénitude de Dieu ». C'est en ce sens relatif, par conséquent, que doivent s'interpréter les plénitudes attribuées à la sainte Vierge et à saint Etienne.

L'ange a raison sans doute de saluer Marie « pleine de grâce » ; mais cet hommage n'implique point qu'elle ait possédé le plus haut degré réalisable de grâce, ni pu exercer toutes les fonctions et toutes les œuvres de la grâce. Ceci est le propre du Verbe Incarné ; et ce serait une exagération quasi-idolâtrique d'attribuer à une pure créature, si parfaite fût-elle, la plénitude de grâce qui résulte connaturellement de l'union personnelle avec le Verbe. Pour apprécier la véritable plénitude de grâce de Marie, il faut lui appliquer la loi générale de la mensuration des grâces : elle eut la mesure de grâce que commandait sa prédestination. Or sa prédestination fut d'être la mère du Fils unique de Dieu : elle eut tout ce que réclamait un si sublime office. Aussi, dans la généalogie que dresse saint Matthieu, le nom de Marie est-il suivi de cette seule mention qui dit tout à qui sait comprendre : « Jacob engendra Joseph, l'époux de Marie, *de laquelle est né Jésus*, qui est appelé « Le Christ (1) ». C'est

(1) I, 17.

Cajetan qui nous inspire ici, il sera intéressant de citer ses paroles : « Remarque (il s'adresse au novice étudiant qui lira son commentaire) la sobriété doctrinale de saint Thomas dans cette question de la plénitude de la grâce en la Bienheureuse Vierge. Elle est pleine de grâce, assurément, et cette plénitude doit s'entendre à la fois de l'espèce et des fonctions de la grâce *qui est la sienne.* Mais il ne s'agit pas du tout d'une plénitude absolue (le Fils de Dieu tout seul en a le bénéfice). Ne te laisse donc point influencer par ces bavards qui proclament en Marie une grâce rigoureusement infinie en elle-même et dans son efficacité. Comme si la gloire de la Mère de Dieu était mieux assurée par nos fantaisies pieuses, que par des motifs sérieux ! Pour toi qui prétends à une piété solide et éclairée, garde toujours la juste mesure dans tes louanges à la Vierge. Oui, elle est pleine de grâce ; mais, encore une fois, cette grâce n'est point absolue ni dans son essence, ni dans son efficacité ; sa plénitude de grâce est toute relative à elle et à sa vocation. Exalte donc sa grâce personnelle : jamais simple créature n'a été comblée comme elle. Voilà la plénitude de grâce qui revient à la Mère de Dieu, et qui lui assure d'ailleurs un honneur sans pareil dans la création. » (1)

(1) Comment. in art. 10, q.VII, IIIª P. Sum. Theol.

Il en va de même, quoique à un degré inférieur, de la plénitude de grâce attribuée à saint Étienne : c'était toute la grâce nécessaire à son témoignage par la parole et le sang. — Il en va de même enfin de cette plénitude de grâce que saint Paul souhaite aux Éphésiens, et que possèdent en effet tous les justes. Tous, quelles que soient l'humilité de leur condition et la rudesse ou même la grossièreté de leur intelligence, ont une mesure de grâce suffisante pour mériter la pleine vue et la pleine jouissance de Dieu.

C'est une vérité très consolante que l'affirmation de cette plénitude assurée au commun des fidèles. Les saints ne sont pas des privilégiés mis à part d'une foule indigente : la foule elle-même est riche elle est comblée magnifiquement de la pleine mesure nécessaire à la vie éternelle de chacun de ses membres. Nous sommes tous dans le Christ, selon l'expression de saint Pierre, « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis (1) ». Il est manifeste que ces expressions « race élue », et les autres, indiquent clairement que Dieu a fait largement le nécessaire pour enrichir nos âmes des dons indispensables au salut. Mais, somme toute, ce ne sont là que des plénitudes relatives. Le Christ, lui, dans son état de

(1) I Pierre, II, 9.

Verbe Incarné, requiert la plénitude absolue de toute grâce, de sorte qu'en lui le sujet même de la grâce est fait pour le plus haut degré de grâce. C'est ce qu'exprime saint Paul aux Colossiens : « Il est les prémices, le premier-né d'entre les morts, afin d'être en tout le premier. Car ce fut le bon plaisir de Dieu que toute plénitude habitât en lui (1). » *Toute* plénitude ; ce n'est donc pas seulement une plénitude relative, mais la plénitude de toutes les perfections essentielles et de toutes les énergies de la grâce. Ce n'est pas seulement une plénitude passagère et de circonstance pour quelque grande œuvre, et qui aurait son temps, — c'est une plénitude permanente comme l'union même du Verbe à la nature humaine. Aussi est-il dit que cette plénitude *habite* dans le Christ.

IV

La grâce du Christ est-elle infinie ? (2)

L'Écriture indique bien, d'une part, ainsi que nous l'avons vu déjà, que le Christ possède une

(1) I, 18-19. — (2) Sum. Theol., IIIª P., q. VII. art. 11.

grâce sans mesure : « Dieu ne lui donne pas l'Esprit avec mesure » témoigne Jean-Baptiste (1) ; elle l'indique encore en lui attribuant « toute plénitude de grâce (2). » Mais, d'autre part, l'Écriture encore, comme le remarque saint Thomas, nous autorise à penser que la grâce du Christ n'est point infinie : « Toutes choses, dit-elle, ont été disposées avec nombre, poids et mesure (3). » D'ailleurs, il est bien certain que la grâce habituelle est une qualité de l'ordre créé : elle est, par conséquent, limitée dans son être. Ces deux aspects du problème de l'infini et du fini de la grâce dans le Christ suffisent à nous en montrer la complexité. En le posant, il faut donc bien distinguer :

1° De quelle grâce on parle, grâce d'union ou grâce habituelle ;

2° A quel point de vue on parle de cette grâce : au point de vue de son être physique, créé ou incréé, — ou au point de vue de sa nature spéciale de grâce, c'est-à-dire de ressemblance formelle et d'union réelle avec Dieu.

Toute la doctrine de saint Thomas se fonde sur l'emploi de ces distinctions.

Il y a, dans le Christ, avant tout, la grâce de l'union hypostatique.

(1) Jean, III, 34. — (2) Colos., I, 19. — (3) Sag., XI, 21.

Cette grâce n'est point, comme la grâce sanctifiante dans l'âme juste, une qualité de l'ordre accidentel greffée sur une substance : c'est un état de la substance ou nature humaine du Christ unie à la personne du Verbe. Or cet état confère à la nature humaine qui subsiste en lui la dignité infinie de la personne qui se communique à elle. Pour cette raison, l'humanité de Notre-Seigneur est tout entière adorable, non point seulement d'une adoration relative et comme diminuée au sens où nous adorons la croix, mais d'une adoration qui reconnait formellement dans le corps et dans l'âme de Notre-Seigneur l'infinie majesté du Verbe. La grâce d'union est donc une grâce infinie au sens absolu du mot ; on ne peut rien y ajouter ; on ne peut rien réaliser ni même concevoir qui unisse davantage le fini de la nature humaine à l'infini d'une personne divine. C'est ce que Jean de Saint-Thomas appelle « l'infini de relation, l'infini d'appréciation morale et de rapport au sujet (1). » Mais peut-être que ces expressions n'en disent pas assez. Il n'y a pas seulement, de notre part, une appréciation morale établissant que la nature humaine du Christ est adorable ; il n'y a pas seulement un rapport extrinsèque de cette nature à la personne du Verbe; — intrinsèquement et en sa substance, cette

(1) Q. VII, *De Inc.*, disp. IX, art. 1, n° 3.

nature est soutenue dans sa subsistence réelle et intime par la personne du Verbe. Intrinsèquement donc elle en reçoit une dignité infinie, puisque c'est un Dieu qui opère en elle ce qu'opère en tout homme l'humaine personnalité. La grâce d'union est donc une grâce infinie dans sa réalité même de grâce, c'est-à-dire dans sa communication à la nature humaine du Christ.

Après la grâce d'union, il y a dans le Christ la grâce habituelle. Et celle-ci peut être considérée d'abord dans son être physique. A ce titre, elle n'est pas infinie ; elle est soumise à la loi de la mesure et du nombre que l'Ecriture nous montre imposée à toute créature. La grâce habituelle du Christ est créée ; c'est une créature du genre qualité ; c'est une qualité d'un sujet créé, à savoir l'âme du Christ: de toutes parts elle est limitée à une certaine catégorie de l'être, dont elle ne saurait sortir qu'en se détruisant elle-même. Ainsi donc, sous le rapport de son être physique et de son classement parmi les catégories de l'être créé, la grâce du Christ est chose finie.

Néanmoins, ce fini de la grâce dans le Christ sous le rapport physique ne nous permet pas de dire absolument que cette grâce soit une grâce finie. La grâce du Christ, en effet, ne possède pas seulement la nature générique des accidents qualitatifs ; elle possède sa propre nature, sa perfection spéci-

fique. Et, à cet égard, saint Thomas la déclare infinie. A quel titre la grâce du Christ est-elle *sa* grâce? — A titre de grâce absolument propre à celui qui est le principe premier et universel de tous les effets de la grâce : « Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ,... nous a accordé la grâce en son bien-aimé Fils (1) ». Donc tout ce que la grâce peut opérer d'effets variés dans les justes et même dans les plus grands saints procède des énergies éminemment contenues dans l'âme du Christ. Et comme l'effet opéré ne fait que reproduire la perfection intime de celui qui le réalise, il n'y a pas seulement dans le Christ une puissance infinie de la grâce pour s'étendre à tous ses effets possibles : il y a en lui une intensité sans limites, intensité requise pour produire ces effets sans mesure. L'extension de la grâce, comme l'appelle Jean de Saint-Thomas (2), suppose son intensité; ce que Jean de Saint-Thomas omet d'observer.

C'est précisément au sujet de cette intensité de la grâce dans le Christ que Jean de saint-Thomas et Billuart se demandent si la grâce du Christ fut, ou non, infinie. Et ils résolvent la question par la négative, contre Cajetan, et selon eux, d'après saint Thomas plus probablement mieux compris.

Il nous semble, au contraire, que saint Thomas

(1) Ephés., I, 1-6. — (2) *Loc. cit.*, n° 4.

enseigne très expressément, ici et ailleurs (1), que la grâce du Christ est bien chose finie dans son être, dans son essence d'accident, mais qu'elle est infinie par *pleine possession de tout ce que la grâce peut être et faire*. Assurément, comme saint Thomas le reconnait lui-même (2), l'âme du Christ est un sujet fini, d'une capacité naturelle finie, et Dieu peut fort bien appeler à l'existence une créature plus parfaite qu'elle, si, par hypothèse, nous séparons cette âme de la personne du Verbe. S'ensuit-il que Dieu puisse faire un Christ plus parfait ? — Nullement. Ce n'est pas de son fonds naturel, de sa capacité humaine, que le Christ tient la perfection de sa grâce sanctifiante, — c'est de son union en personne au Verbe, c'est-à-dire d'une union au-delà de laquelle aucune autre union plus parfaite n'est possible. Ainsi donc, c'est la perfection suprême de la grâce d'union qui entraîne la perfection suprême de la grâce sanctifiante dans le Christ. Mais pourquoi veut-on regarder cet infini que l'union hypostatique apporte à la grâce sanctifiante du Christ comme quelque chose d'extrinsèque à cette grâce ? — Ce serait bien à tort. On ne voit pas trop ce qu'est cette infinité extrinsèque dont parle Jean de Saint-Thomas (3). Ou bien cela signifie l'infini de la personne du Verbe Incarné sans rien connoter d'infini dans la

(1) *Qq. disp. de Verit.* q. XXIX, art. 3. — (2) *Loc. cit.*, ad 6m. — (3) *Loc. cit.*, ad 23m et 24m.

grâce sanctifiante du Christ, et alors c'est méconnaître la dignité réellement infinie que son âme humaine retire de l'union hypostatique et le degré souverain de grâce qui lui est dû en vertu de cette union; — ou bien cela signifie que l'infini de la personne du Verbe communique dignité égale, mérite égal, à l'âme du Christ, en d'autres termes c'est dire que le Christ possède intimement une grâce sans limites, une grâce infinie. Ce que nous croyons.

V

La grâce du Christ était-elle susceptible d'accroissement (1) ?

A vrai dire, cette question est déjà résolue en principe par les explications qui précèdent. Du moment que, d'après saint Jean, il y a dans le Christ « la plénitude de grâce qui convient au Fils unique de Dieu », et que, d'après saint Paul, « toute plénitude habite en lui », et non pas une plénitude relative, on ne peut concevoir ni trouver réalisée une grâce supérieure à celle du Christ. Nous tenons ici

(1) Sum. Theol. IIIa P., q. VII, art. 12.

la conclusion théologique immédiate de ces textes scripturaires. Mais comment s'établit cette impossibilité de l'accroissement de la grâce dans le Christ, c'est ce que ne disent formellement ni ces déclarations des Saints Livres, ni la conséquence générale que nous venons d'en déduire avec saint Thomas. Il faut donc développer ici ce que cette conséquence a encore de trop implicite, en recherchant à quelles conditions une qualité quelconque peut s'accroître dans un sujet, et en montrant que le Christ échappait à ces conditions.

Il y a deux raisons pour lesquelles une qualité n'est plus susceptible d'accroissement :

1° Quand le sujet qui possède cette qualité la réalise au plus haut degré où elle peut exister dans la nature : supposons, par exemple, qu'il y ait un corps capable de supporter le degré maximum de chaleur réalisable dans la nature sans pour cela entrer en décomposition ou en combinaison avec un autre corps.

2° Quand le sujet de cette qualité se refuse à son accroissement. Tel homme, par exemple, est capable de tel degré de science : il réussira dans les mathématiques élémentaires, et ne comprendra rien au calcul infinitésimal. Tel corps, le phosphore supporte 20 degrés de chaleur ; au-delà il s'enflamme et se combine avec l'oxygène de l'air. Assurément, il est possible de trouver un degré de

science plus élevé que celui de notre mathématicien, et un degré de chaleur plus élevé que le degré de chaleur au-delà duquel le phosphore se volatilise. Mais *cet* homme et *ce* corps ne peuvent pas atteindre une participation plus haute de ces diverses qualités.

Nous pouvons nous demander maintenant à quel titre la grâce du Christ ne peut pas s'augmenter. Est-ce parce que le plus haut degré de la grâce existe en lui ? Est-ce parce qu'il la réalise au plus haut degré de participation qu'il puisse en avoir ?

C'est d'abord parce que la grâce elle-même se trouve dans le Christ à son plus haut degré. Le degré d'une qualité se mesure toujours à la fin qu'elle doit remplir. Ainsi le veut la sagesse divine qui a tout « pesé, mesuré et compté. » Tel degré de chaleur est nécessairement requis pour faire bouillir l'eau ou tout autre liquide. Quelle est donc la fin de cette qualité surnaturelle de ressemblance avec Dieu appelée la grâce ? — C'est l'union avec Dieu, Dieu connu, Dieu aimé, Dieu possédé réellement en sa propre substance. Or le Christ réalise la plus haute union avec Dieu qui puisse exister, l'union en communauté de personne. Il est donc en possession du but le plus élevé de l'ordre surnaturel ; dès lors il possède au degré le plus haut les moyens divers d'union de l'âme humaine avec Dieu, il pos-

sède la grâce au degré suprême : donc, à ce titre, sa grâce ne peut s'accroître.

D'autre part, l'âme du Christ ne peut recevoir plus de grâce qu'elle n'en possède. Comme nous le dirons plus loin, le Christ, dès le premier instant de sa conception, fut pleinement gratifié de la vision de Dieu. Il fut immédiatement au terme de cette voie qui mène au ciel, et où nous marchons dans la « nuit obscure » de la foi et les laborieux combats d'une charité mal assurée : lui, au contraire, voyait Dieu face à face et le possédait sans jamais pouvoir le perdre. Or il est impossible à qui voit Dieu de le connaître d'une manière plus parfaite et à un plus haut degré puisque, le voyant, il est au terme du mouvement de sa foi, et il est également impossible à qui aime Dieu dans la lumière de son essence de progresser dans son amour, puisque son amour est fixé en Dieu comme sa vision. Sans doute, il y a des degrés dans la vision béatifique et dans l'amour de Dieu au ciel. Il y a des élus qui voient et qui aiment Dieu avec plus de clarté et d'intensité que d'autres. Mais chacun d'eux, à sa place, dans sa demeure propre, comme dit saint Jean (1), reste à jamais fixé, parce que l'état du ciel, tout entier fondé sur la vision et la jouissance de celui qui est la Vérité première et le souverain Bien,

(1) XIV, 2.

établit l'âme humaine (ou l'esprit angélique) dans un acte éternel non moins immobile — ou plutôt immuable — qu'il est vivant. Et donc le Christ, fixé dans cet acte bienheureux dès le premier moment de sa vie, ne pouvait plus croître en grâce, comme croissent ici-bas ceux qui se développent dans la vertu. En sorte que, au point de vue du degré de la grâce comme au point de vue du sujet de la grâce, le Christ ne pouvait plus acquérir, n'avait rien à acquérir.

Alors comment entendre ce témoignage de saint Luc d'après lequel Jésus enfant « croissait en sagesse, en âge et en grâce, devant Dieu et devant les hommes (1) ? » Cela ne veut pas dire que la grâce sanctifiante et les dons symbolisés par la sagesse augmentaient en soi d'intensité et s'enracinaient de plus en plus en lui. Le texte n'avance rien, du reste, qui autorise cette interprétation ; il dit seulement que l'enfant grandissait et qu'en même temps il manifestait progressivement sa sainteté et ses vertus dans ses relations avec Dieu et avec les hommes. C'était un progrès, non point simulé, mais cependant plutôt extérieur. Par cette *extériorité* Notre-Seigneur voulait écarter de sa divine personne toute apparence de prodige fantas-

(1) II, 52.

tique et arbitraire, comme lui en prêtent si copieusement les évangiles apocryphes à tendance gnostique. Jésus, prévenant de loin cet idéalisme excentrique, voulait se montrer véritablement homme en se soumettant aux conditions de son âge, pour ensuite révéler sa plénitude d'homme parfait selon les temps et l'opportunité.

Il était donc impossible qu'en soi ou par rapport à son développement dans le Christ, la grâce de celui-ci augmentât. C'est entendu. Mais de quelle impossibilité s'agit-il ici ? — Ce fut l'occasion d'une discussion fameuse dans l'École.

D'un côté, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Scot, Durand, Cajetan soutiennent qu'absolument parlant, la toute-puissance divine ne peut réaliser un degré de grâce plus élevé que celui du Christ. De l'autre, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart affirment cette possibilité, avec cette réserve toutefois que, dans l'ordre de la sagesse divine, le degré de grâce qui se trouve dans le Christ est le degré suprême qu'il est convenable et nécessaire de réaliser. Les deux opinions qui divisent les thomistes eux-mêmes, puisque Jean de Saint-Thomas y tient tête à Cajetan, arguent, tout naturellement, de textes du Docteur Angélique. Faut-il entrer à fond dans cette bataille d'idées, d'allure quelque peu subtile ? — Nous le croyons médio-

crement utile ; et peut-être qu'en somme les thomistes belligérants sont plus d'accord entre eux qu'ils ne se le disent. Un mot du moins.

Voici le point d'appui de Jean de Saint-Thomas. La charité et la grâce sont des participations de l'infinie charité qui est le Saint-Esprit. Or, entre l'infinie charité et la charité créée qui en est une image, il y a des degrés possibles à l'infini ; par suite, aucun degré de charité existante ne peut se concevoir au-delà duquel aucun autre n'existe. De plus, le sujet doté de la grâce, homme ordinaire ou Homme-Dieu, n'a pas, vis-à-vis de la grâce, les mêmes capacités que vis-à-vis de la science ou de tout autre développement naturel proportionné à son espèce. L'homme acquiert naturellement la science et une certaine mesure de science ; c'est la toute-puissance divine seule qui appelle à la grâce. En face de cette toute-puissance, l'homme reste en état de réceptivité indéfinie. Quoi que Dieu fasse de sa créature, il peut toujours en faire mieux encore ; jamais la capacité d'un homme à recevoir la grâce, cet homme fût-il le Christ, ne peut se combler. Et donc, conclut notre théologien, en vertu de sa toute-puissance, Dieu peut augmenter la grâce même du Christ, bien que, de fait, il ne l'augmente point, puisqu'il lui a donné la mesure de grâce suffisante aux exigences de l'union hypostatique et de la rédemption.

A l'encontre de ces arguments, Cajetan soutient qu'absolument parlant Dieu ne peut donner au Christ plus de grâce qu'il ne lui en a donné. En effet, cette grâce, comme l'enseigne saint Thomas, est à la mesure de ce que réclame l'union hypostatique, et dans l'ordre réel et présent de cette union elle ne peut s'accroître. Car il ne faut pas considérer la grâce sanctifiante du Christ dans son espèce de *qualité*, ni abstraction faite de ses rapports avec l'union au Verbe. Envisagée sous cet aspect, elle est évidemment quelque chose de fini et de perfectible, et la toute-puissance divine peut faire progresser jusqu'à l'infini les participations d'elle-même qu'elle octroie à une âme. Dans cette hypothèse, nous le concédons tout de suite, les considérations de Jean de Saint-Thomas paraissent concluantes. Mais ce n'est pas le point de vue à prendre. La grâce sanctifiante dans le Christ n'a pas un rapport accidentel ou extrinsèque avec la grâce d'union : elle est, au contraire, commandée et mesurée par celle-ci. Et celle-ci est, rigoureusement, dans l'ordre même de la toute-puissance divine, l'union la plus étroite avec Dieu. Ainsi donc la grâce sanctifiante du Christ est réellement à la limite suprême de son intensité parce que le Christ lui-même est d'un seul coup, par l'union hypostatique, à la limite suprême de toutes les unions possibles entre les créatures et Dieu. De même que,

dans le régime de la nature, il est impossible à certaines formes spécifiques de dépasser certaines limites quantitatives, qu'une fougère par exemple n'aura jamais la dimension d'un pin géant, — de même, dans le régime de l'union hypostatique, il est impossible de recevoir et de réaliser plus de grâce que l'union même au Verbe n'en exige.

Tout cela, brillantes passes scolastiques entre deux maîtres illustres. Leur désaccord nous aura servi à préciser le sens de la pensée de saint Thomas en nous montrant bien que la grâce du Christ n'est pas susceptible d'accroissement en raison de son intime dépendance de l'union hypostatique.

VI

Les rapports de la grâce sanctifiante avec la grâce d'union dans le Christ (1).

Lorsque saint Jean nous dit : « Le Verbe s'est fait chair », et qu'il ajoute : « Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité (2) », il montre bien que, dans sa pensée, l'union du Verbe à la nature humaine précède et conditionne la plénitude de la grâce

(1) Sum. Theol., III P., q. VII, art. 13. — (2) I, 14.

sanctifiante dans le Christ. Ce n'est point cependant une succession dans le temps que veut indiquer ici l'évangéliste. Il ne dit pas que, dans un premier instant, le Verbe s'est fait chair, et que, dans un second instant, il a été rempli de toute grâce sanctifiante. Au contraire, il dit dans la suite du verset que nous venons de citer : « Et nous avons vu sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père », ce qui montre que la gloire du Christ, c'est-à-dire sa grâce pleinement consommée dans les jouissances de la vision, résulte immédiatement de son état de Fils unique de Dieu. Nous pouvons donc conclure avec certitude que la grâce sanctifiante de Notre-Seigneur présuppose sa grâce d'union et en découle d'une manière *en quelque sorte naturelle*. Nous ne faisons que reprendre ici les termes mêmes de saint Augustin (1).

Comment expliquer maintenant cette antériorité naturelle de la grâce d'union sur la grâce sanctifiante ? — C'est ce que l'Ecriture ne nous dit plus ; et nous devons recourir, avec saint Thomas, aux raisons de convenances théologiques fondées sur les textes sacrés et sur les données de la métaphysique applicables au dogme de l'union hypostatique et à la grâce sanctifiante.

Une première raison de l'antériorité de la grâce

(1) *Enchir.*, c. 40.

d'union sur la grâce sanctifiante se prend des rapports respectifs de la première avec le Verbe, et de la seconde avec le Saint-Esprit comme à leur principe *approprié.*

Quel est l'auteur de l'union hypostatique ? — C'est assurément Dieu tout entier sans distinction de personnes, puisque Dieu tout entier a décrété l'Incarnation par sa sagesse, l'a réalisée par sa toute-puissance, après l'avoir voulue selon sa bonté. Mais néanmoins cette union, œuvre de sagesse réparatrice, s'attribue à celle des trois personnes divines qui est, en tant que Verbe, la sagesse incréée du Père ; et ainsi le principe propre de la grâce d'union, c'est la personne du Verbe s'unissant la nature humaine. D'autre part, et toujours dans l'ordre d'appropriation personnelle, le principe propre de la grâce sanctifiante, c'est le Saint-Esprit, qui est en Dieu l'Amour subsistant et le motif suprême de tout ce que Dieu fait par amour. Ainsi donc, dans l'union hypostatique, c'est le Verbe qui agit et qui est envoyé dans le monde pour s'incarner, et, dans la grâce sanctifiante c'est le Saint-Esprit qui agit sur l'âme et qui lui est envoyé pour l'habiter.

Or, entre l'action du Verbe et l'action du Saint-Esprit sur le même Christ, ne doit-il pas y avoir une hiérarchie d'ordre, fondée sur l'ordre même dans lequel ces deux personnes divines procèdent en Dieu ? A coup sûr, l'action de chacune est pleine-

ment autonome ; chacune est égale à l'autre, et ce serait une erreur d'imaginer entre elles une hiérachie au sens où ce mot signifie l'inégalité et la dépendance. Mais, malgré ces réserves, il y a pourtant un ordre de nature entre la procession du Verbe et celle du Saint-Esprit. L'Amour subsistant dans lequel s'embrassent le Père et le Verbe présuppose que le Père, énergie toute-puissante de la vie divine et principe sans principe, s'est exprimé à lui-même dans une Parole infinie tout ce qu'il est et tout ce qu'il mérite d'amour. Le même ordre doit se retrouver dans ces sortes de processions au-dehors que les théologiens appellent les *missions divines*. Avant d'envoyer l'Esprit qui est Amour, le Père envoie le Verbe qui est Pensée, afin que la sagesse pénètre l'action et que la lumière guide l'amour. L'union hypostatique, qui est un envoi de la sagesse incréée dans une nature d'homme et qui fait de cet homme le Fils et le témoin de Dieu, précédera l'envoi du Saint-Esprit dans la grâce sanctifiante qui est une œuvre d'amour.

Mais, on le voit, il ne s'agit pas du tout d'une succession de temps entre l'envoi du Verbe qui s'incarne et l'envoi du Saint-Esprit qui sanctifie le Verbe incarné. C'est un ordre de relation par lequel l'envoi de l'Esprit sanctificateur, œuvre d'amour, est commandé par l'envoi du Verbe qui se fait chair, œuvre de sagesse.

La seconde raison de saint Thomas en faveur de l'antériorité de la grâce d'union sur la grâce sanctifiante fait abstraction des personnes divines et de leurs œuvres propres. Elle considère la grâce, soit d'union, soit sanctifiante, comme l'œuvre commune de la présence de Dieu dans le Christ, sans distinguer Père, Fils ou Saint-Esprit. Car s'il est légitime d'approprier respectivement l'une ou l'autre de ces grâces au Verbe et au Saint-Esprit, il est également nécessaire de les considérer comme l'œuvre indistincte de la divinité tout entière. Saint Thomas complète par ce second argument le point de vue forcément partiel du premier. Ou plutôt, ces deux arguments, qui se font antithèse sans pourtant se contredire, se complètent mutuellement.

Quel est l'auteur de la grâce ? — C'est Dieu se rendant présent à l'homme qu'il gratifie de ses dons. De même que la cause de la lumière dans l'atmosphère, c'est la présence du soleil à l'horizon, de même la cause de la grâce dans une âme humaine, c'est la présence de Dieu qui lui donne un être et des puissances au-dessus de toute force humaine et dans un ordre proprement divin. Or, comment Dieu est-il présent dans le Christ ? — Par l'union hypostatique principalement. En effet, nous avons vu que, de toutes les présences de Dieu naturellement ou surnaturellement possibles, celle qui unit une nature humaine à une personne divine est la plus

absolue. Nous avons vu encore que cette forme suprême de la présence de Dieu est le privilège du Christ exclusivement. C'est pourquoi saint Thomas affirme avec une concision remarquable que la présence de Dieu dans le Christ s'entend en propre de l'union de sa nature humaine à la personne du Verbe. Ceci posé, nous n'avons qu'à nous souvenir du principe invoqué déjà par notre docteur : plus l'être qui reçoit est proche de celui qui donne, plus et mieux il reçoit. Donc, de toutes les âmes humaines créées ou possibles, celle du Christ est la mieux apte à recevoir le don de la grâce sanctifiante. Nos âmes, à nous, sont comme les atmosphères troubles et épaisses qui semblent envelopper certaines planètes lointaines : les rayons du soleil y perdent leur éclat, leur intensité, leur droiture même, car ils s'y brisent en s'y réfractant. L'âme de Notre-Seigneur, au contraire, est d'une limpidité et d'une transparence parfaites, et la splendeur de la lumière éternelle la pénètre sans atténuation : elle est si proche de cette lumière que la lumière ne saurait s'affaiblir en cheminant vers elle.

Disons-nous pour cela que la grâce d'union détermine nécessairement la grâce sanctifiante dans le Christ comme une sorte de propriété essentielle ? — Nullement. Plusieurs théologiens, à la suite de Médina, l'ont pensé, se basant sur des textes mal compris de saint Augustin et de saint Thomas ; mais

nous estimons, avec Jean de Saint-Thomas, qu'ils se trompent. L'union hypostatique termine la nature humaine du Christ à la personne du Verbe ; mais terminer une nature humaine à la personne du Verbe, ce n'est pas fatalement insérer dans cette nature une greffe divine qui lui permette désormais de produire des fruits divins. On peut concevoir un Christ qui ne possède pas nécessairement en conséquence de l'union, la grâce sanctifiante. Pour le Christ d'ailleurs, comme pour nous, le don de la grâce sanctifiante est gratuit : or il cesserait d'être gratuit s'il devait émaner nécessairement de l'union hypostatique, comme une propriété émane d'une substance. C'est pourquoi saint Augustin et saint Thomas disent avec une discrétion que Médina et d'autres n'ont pas sentie : la grâce sanctifiante est *comme* naturelle au Christ. La grâce, en effet, nous le répétons, ne saurait trouver de sujet mieux préparé à la recevoir que cette âme unie à la personne du Verbe. L'âme du Christ est bien le sujet *connaturel* de la grâce sanctifiante par le fait des aptitudes incomparables à la recevoir qu'elle tient de l'union hypostatique. Au fait s'ajoute même ici une sorte de droit, un droit moral. L'union hypostatique fait de tout l'Homme-Dieu le Fils de Dieu, non par adoption, mais par nature, puisque son humanité ne subsiste que dans la personne du Verbe Fils de Dieu. Or, à son Fils, Dieu doit la béatitude éternelle

et la lui donne. Il ne se peut pas qu'il la refuse à cette nature d'homme qui est devenue quelque chose de son Fils : ce serait un miracle, un étrange miracle, en contradiction avec sa bonté et son équité, que Dieu se refusât à payer cette dette de béatitude à l'âme humaine de son Fils bien-aimé. Cette âme est donc, au titre même du Verbe qui se l'est unie, l'héritière privilégiée de la gloire divine et de toutes les grâces qui l'accompagnent. Cela n'implique point pourtant la connexion nécessaire de la grâce d'union et de la grâce sanctifiante.

Pour une troisième raison encore saint Thomas nous affirme la priorité naturelle de la grâce d'union. Quel est le but de la grâce ? — De faire agir l'homme comme Dieu. Or quel est le sujet de notre action ? — Notre personne. Et dans le Christ, quelle est la personne ? — Ce n'est pas, comme en nous, la personne naturelle de l'homme : c'est la personne divine faisant fonction de personne humaine et constituant par là le sujet complet et autonome que présuppose toute action. Avant donc que le Christ agisse surnaturellement en ses diverses puissances sous l'influx de la grâce sanctifiante, il faut qu'il soit constitué à l'état de personne. Donc la grâce d'union est naturellement antérieure à la grâce sanctifiante.

CHAPITRE III

LA GRACE DU CHRIST COMME CHEF DE L'EGLISE

I

Le Christ est-il le chef de l'Église ? (1)

C'est une distinction communément admise par les théologiens que celle d'une triple grâce en Notre-Seigneur Jésus-Christ : d'abord la grâce d'union, ensuite la grâce sanctifiante, enfin la grâce capitale ou celle qu'il possède comme chef de l'Église. La grâce d'union constitue la personnalité du Verbe Incarné; la grâce sanctifiante, sa vie individuelle dans l'ordre surnaturel ; la grâce capitale, sa vie sociale dans le même ordre surnaturel. Cette distinction se fonde directement sur le prologue de l'évangile de saint Jean. « Le Verbe s'est fait chair », exprime la grâce d'union ; — « Nous avons vu sa gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père », nous fait connaître la grâce sanctifiante individuelle ; — « Et

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. VIII, art. 1.

nous avons tous reçu de sa plénitude, grâce pour grâce », nous dit la grâce sanctificatrice du chef de toute l'Église.

Cette doctrine que le Christ est le chef de toute l'Église est une vérité de foi divine enseignée par saint Paul. « Dieu, dit l'Apôtre, a mis toutes choses sous ses pieds, et il l'a établi chef suprême sur toute l'Église (1). » De quelle Église parle ici saint Paul ? Est-ce seulement de la communauté des fidèles et des pasteurs de l'Église militante, visible à nos yeux mortels ? — Non, car il déclare dans le verset qui précède celui que nous venons de citer que « Dieu a établi le Christ ressuscité des morts à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité — c'est-à-dire au-dessus des hiérarchies angéliques, — au-dessus de tout nom qui se peut prononcer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir », c'est-à-dire au-dessus des noms qui seront fameux dans l'éternité, les noms des saints, alors que les noms célèbres en ce monde, ceux des riches et des puissants, seront oubliés. Ainsi donc, selon saint Paul, l'Église du ciel comme l'Église de la terre, en d'autres termes l'universalité des justes et des âmes baptisées, a pour chef le Christ.

(1) Ephés., I, 22.

En quoi donc cette analogie du *chef*, c'est-à-dire de la tête, et de l'autorité sociale, s'applique-t-elle exactement au Christ par rapport à l'Église ? — Saint Paul se contente d'affirmer avec force cette analogie empruntée à l'ordre physiologique et à l'ordre moral et politique, mais sans l'analyser. C'est saint Thomas qui va nous donner, par un commentaire tout à la fois exégétique et philosophique, l'explication et la preuve de cette analogie.

Pour cela il pose en principe, avec saint Paul, que toute l'Église peut s'appeler un corps mystique, c'est-à-dire un organisme spirituel composé d'hommes et d'anges, de même que le corps naturel est composé de membres. Plusieurs de ses épîtres nous montrent que c'est là une idée familière à l'Apôtre. « Comme nous avons plusieurs membres dans un seul corps, dit-il aux Romains, et que tous les membres n'ont pas la même fonction, ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps dans le Christ, et nous sommes tous membres les uns des autres (1). » Le chapitre XIIe de la Ire aux Corinthiens commente largement cette notion de l'organisme surnaturel de l'Église. Saint Paul y montre par des exemples que chacun dans l'Église exerce sa fonction propre et spécifique. Et, sans tomber dans l'excès de ce que les philosophes contemporains ap-

(1) XII, 4-5.

pellent « la théorie de l'organisme social », sans faire d'une simple analogie réelle une identité complète, il nous autorise à regarder l'Église comme un groupe d'hommes et d'anges, où chacun possède sa part individuelle de grâce et où chacun doit remplir sa fonction individuelle pour le bien de tout le corps : « Vous êtes le corps du Christ, et les membres d'un membre (1). » Or le Christ en tant qu'homme fait partie de ce corps « des appelés à la vie surnaturelle et des élus à la vie de la gloire. » A quel titre en fait-il partie ? — A titre de tête ou de chef. Expliquons donc, avec saint Thomas, quels rapports nous trouvons entre une tête et un corps, un chef et une société, le Christ et l'Église.

A cette fin, il faut considérer ce qui distingue la tête ou le chef, d'avec les autres membres du corps naturel ou du corps social.

La tête, ou le chef, possède, en premier lieu, la prérogative du rang.

Chez les animaux articulés, la tête se porte en avant ; chez l'homme qui est un animal supérieur à tous les autres, elle se porte aussi en avant, mais en haut ; elle est droite et regarde le ciel. C'est le signe d'une dignité qui le place au-dessus des instincts voraces et sensuels du pur animal ; celui-ci,

(1) I Cor., XII, 27.

d'ordinaire, flaire le sol. De là, par analogie, on applique l'idée de tête à tout ce qui est le commencement de quelque chose. Les Latins disaient « *caput viae* » pour signifier l'entrée d'un chemin ; et nous disons la *tête* d'une ligne de chemin de fer. De même, dans l'ordre social, nous appelons *chef* celui qui possède sur ses concitoyens la prérogative du rang suprême. On dit : le chef d'un gouvernement, d'un État. Cette vieille métaphore se trouve jusque dans la Bible : le prophète Amos lance des anathèmes contre « les grands, qui sont les chefs et comme les têtes des peuples et qui sont devenus prévaricateurs (1) ».

Mais ce n'est pas seulement un rang d'honneur, une situation éminente, que possèdent les chefs des sociétés : l'honneur même dont on les entoure et l'éminence de leur rang tiennent à ce qu'ils ont en eux quelque chose de supérieur, de divin : le pouvoir en vertu duquel ils peuvent commander et obliger les consciences. Possesseurs du pouvoir, les chefs des sociétés sont plus proches de Dieu que les simples sujets, à ne les considérer du moins que dans l'ordre social. Dans leur intelligence et leur volonté qui commande en vue du bien commun, il y a un élément venu de Dieu, leur droit même à commander. Dieu est présent par une communica-

(1) VI, 1.

tion réelle de sa providence dans les actes bons des gouvernements humains ; et tandis que les gouvernés participent simplement à la présence générale de Dieu dans tout être qui existe et qui agit, les gouvernants ont une participation plus intime du pouvoir divin dont ils sont les mandataires et les images. Ainsi, dans l'ordre social, Dieu agit sur les gouvernés par l'entremise des gouvernants humains et cette délégation assure à ceux-ci un incontestable droit de préséance. Inutile de dire que nous sommes ici dans l'ordre idéal de la métaphysique, et que les gouvernants n'ont droit à cette primauté du rang que dans la mesure où ils gouvernent avec justice.

Cette proximité du gouvernement par rapport à Dieu, le Christ la possède évidemment au plus haut degré. Il est, en effet, par l'union hypostatique en la personne du Verbe, Fils de Dieu par nature, tandis que nous le sommes par adoption ; il est Fils de Dieu par lui-même, tandis que nous le sommes par lui et à cause de lui ; le gouvernement divin qui nous mène à la vie éternelle ne nous y conduit que par son entremise, parce qu'il nous a appelés et nous a faits ses frères. Il est donc bien, par rang de dignité et d'autorité, le chef de quiconque est appelé soit à la grâce, soit à la gloire. Et c'est ce que saint Paul enseigne implicitement en rattachant la prédestination des élus à celle du

Christ : « Ceux que Dieu a connus d'avance il les a prédestinés comme devant être semblables à l'image de son Fils, afin que son Fils fût le premier-né d'une multitude de frères (1). »

Cette proximité du Christ avec Dieu nous amène à l'idée de la plénitude de grâce qui est en lui ; et cette idée de plénitude nous découvre un second aspect de l'analogie entre le chef ou la tête, et le Christ chef de l'Église.

C'est dans la tête que se trouvent les organes des sens qui connaissent et ceux de la sensibilité motrice. En dehors de la tête, il n'y a qu'un sens, le toucher, répandu sur toute la surface du corps, le plus matériel et le plus obtus de tous. Les facultés spirituelles elles-mêmes, intelligence et volonté, ne peuvent se passer du concours de la tête pour penser et commander ; et ce n'est pas du matérialisme que d'appeler un homme de génie « un cerveau puissant. » La tête est donc le plus parfait des organes de la vie animale. De même le chef, le gouvernant, est le plus parfait des organes de la vie sociale. C'est à lui qu'appartiennent, par devoir d'état, une prudence, une force, une moralité supérieures, pour réaliser en toute justice le bien général.

Or, cette plénitude de perfection intellectuelle et

(1) Rom., VIII, 29.

volontaire qui est l'apanage physique des têtes bien faites et la prérogative morale des gouvernements capables et dignes de gouverner, est la caractéristique propre de la vie surnaturelle dans le Christ. Nous avons établi plus haut que le Christ doit posséder la plénitude absolue de toute grâce et de toute vertu puisqu'il est pour tous l'auteur et le réparateur de la vie surnaturelle, et qu'il la possède effectivement. Le Christ est donc vraiment le chef de l'Eglise parce qu'il en est le membre qui connaît le mieux les choses divines, qui les aime et qui y travaille le mieux. Il est le chef de l'Eglise, disons-nous, le chef suprême faisant partie du corps : mais cela n'empêche pas qu'au-dessus de lui, comme son chef supérieur à lui et à tout le corps, il y ait Dieu : « Je veux que vous sachiez, dit saint Paul aux Corinthiens, que le Christ est le chef de tout homme, que l'homme est le chef de la femme, et que Dieu est le chef du Christ (1). » Sans doute, dans les organismes de la nature, les têtes ne se superposent pas : on aurait des monstres. Mais dans les organismes par analogie dont est fait tout l'ordre social, les chefs se superposent : par exemple, au-dessus du père de famille qui est le chef du foyer et du groupe domestique, il y a le maire qui dirige la ville ou le village. De même au-dessus du

(1) I Cor., XI, 3.

Christ chef de l'Église à titre de membre suprême, pleinement parfait, il y a Dieu qui est le chef de tout, sans qu'il fasse lui-même partie de rien.

Une difficulté se présente ici. On appelle quelquefois le Saint-Esprit « le cœur de l'Église. » Or le cœur est l'organe vital par excellence ; dès lors ne revient-il pas au Saint-Esprit plutôt qu'au Christ d'être le chef de l'Église ?

Non. Le Saint-Esprit n'est pas le chef de l'Église au sens rigoureux où l'est Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le Christ est le Verbe Incarné ; ses perfections humaines poussées jusqu'à l'idéal et sa grâce plénière le laissent pourtant de notre race et ne découragent pas trop notre faiblesse. Il nous dépasse sans doute, mais encore il voisine avec nous. Ce voisinage l'assortit à notre humanité, et cette éminence le désigne pour la bien conduire. Quant au Saint-Esprit, il ne s'est point incarné ; il demeure dans sa transcendance de personne divine et n'apparaît pas visiblement pour nous entraîner avec lui ; il ne possède pas non plus la grâce sanctifiante au titre de donataire comme la possède l'humanité de Jésus et comme nous la possédons aussi, puisqu'il est le Donateur et même le Don. Il lui manque, si nous osons dire, la communauté naturelle et surnaturelle que nous avons avec Notre-Seigneur pour qu'il soit vraiment le chef de l'Église Il est plutôt le cœur de l'Église qu'il n'en est la tête.

Le cœur, en effet, c'est l'organe propulseur du sang, et donc un élément essentiel de nutrition et de vie pour tous les organes, même pour le cerveau. De même, le Saint-Esprit est pour tous les justes, y compris Notre-Seigneur, le distributeur de la grâce, selon la doctrine de saint Paul : « Un seul et même Esprit opère toutes ces choses (grâces personnelles et grâces de mission), les distribuant à chacun en particulier comme il le veut (1). » Il est donc comme le cœur de l'Église, et, à ce titre, nous pouvons, d'accord avec Cajetan, considérer le Saint Esprit et le Christ lui-même comme *co-principes* dans le corps de l'Eglise (2) : l'un et l'autre y apparaissent comme des principes premiers. L'analogie du cœur convient encore au Saint-Esprit de ce fait que le cœur est un organe caché invisible, qui se manifeste seulement par les pulsations et les mouvements de la vie. Pareillement, le Saint-Esprit ne se manifeste qu'au contact de ceux qui veulent, pour ainsi dire, l'ausculter en regardant et en touchant à la sainteté de ses œuvres. Mais, de toutes les analogies accumulées par les Pères pour exprimer cette action occulte et ces effets visibles du Saint-Esprit, dans l'Église, la meilleure semble être encore celle de l'âme : le Saint-Esprit est

(1) I Cor. XII, 11. — (2) Comment. in art. 1ᵐ, q. VIII., IIIᵃ P. Sum. Theol.

comme le souffle vital qui rend incorruptible l'argile humaine dont est pétrie l'Eglise. Analogie pour analogie, il est même plus que l'âme puisqu'il est l'inspirateur immédiat de la grâce sanctificatrice dans le chef et dans les membres.

La grâce sanctificatrice ! Cette dernière idée nous amène à concevoir la suprême prérogative du Christ comme chef de l'Eglise. Les deux prérogatives du rang et de la perfection l'établissent plutôt dans sa dignité, c'est-à-dire dans sa simple existence et sa nature de chef, qu'elles ne le mettent en fonction. Mais il ne suffit pas que la tête soit le premier des membres et le plus parfait par l'intelligence et la capacité d'agir. Une belle tête et même une tête excellente qui n'agit pas, vaut un peu moins qu'une tête de statue. Le propre de la tête, le but même de tout ce qu'elle est, c'est d'agir sur tous les membres et pour eux tous. C'est le propre aussi du chef dans les sociétés : un véritable père mène ses enfants de l'inconscience et de la légèreté natives à la plénitude et à la maturité de l'homme ; un véritable souverain conduit ses sujets de l'égoïsme particulier à la poursuite du bien commun et de l'honneur national.

Ainsi fait Notre-Seigneur par rapport à la vie surnaturelle de l'humanité. Il nous mène de l'état de nature déchue à l'état de nature régénérée ; dans la

régénération, c'est par lui que nous passons des faiblesses des commençants et des convertis à une stabilité meilleure, et c'est encore par lui que les élus parviennent à leur état définitif de perfection accomplie : « Nous avons tous reçu de sa plénitude (1) ». Saint Paul caractérise bien cet office du Christ quand il écrit : « Dieu a voulu que toute plénitude habitât en lui ; il a voulu par lui réconcilier tout avec lui-même, tant ce qui est sur la terre que ce qui est dans les cieux, en faisant la paix par lui, par le sang de sa croix (2) ». Le Christ a donc « par le sang de sa croix », c'est-à-dire par son humanité et par ses souffrances, la puissance effective de « tout réconcilier » et de tout unir avec Dieu. Saint Paul ne cherche pas ici à établir son droit divin de créateur et de donateur de la grâce. Evidemment, comme Verbe, il a sur la grâce toute l'autorité que possèdent également le Père et l'Esprit ; et c'est en ce sens que saint Jean a pu dire : « La grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ », opposant ce *faire* divin de la révélation et de la vie surnaturelle à la *commission* de législateur confiée à Moïse (3). Mais l'action sur la grâce dont il s'agit ici est d'un autre ordre, et ceci mérite quelque explication.

La grâce est une communication de la vie divine. Par conséquent, un homme réduit aux seuls prin

(1) Jean, I, 16. — (2) Colos., I, 19-20. — (3) Jean, I, 17.

cipes naturels de sa vie humaine ne peut la donner. Si, par hypothèse, Notre-Seigneur n'était qu'un homme ordinaire, il n'aurait aucun pouvoir de donner la grâce. Mais Dieu peut fort bien actionner un homme et s'en servir comme d'un instrument pour communiquer sa vie ; il emploie d'ailleurs de simples éléments naturels à cette fin, l'eau baptismale, par exemple, pour la régénération spirituelle. A plus forte raison, l'humanité de Jésus se recommande-t-elle à Dieu comme un instrument de choix pour ses divines effusions. « De même, dit saint Jean Damascène, que le fer incapable d'éclairer et de brûler par lui-même, jette des étincelles par la vertu du brasier dans lequel on le plonge, ainsi les actions du Christ, humainement incapables de nous sanctifier, en deviennent capables, par le fait de l'union de son humanité à la divinité (1) ». Instrument substantiellement uni à la personne du Verbe, la nature humaine de Jésus participe à l'action sanctificatrice propre à Dieu seul. Quel est dès lors le mode de son action sur nous ?

Pour influer sur la volonté d'un de nos semblables, nous lui faisons une proposition, nous l'appuyons de toutes sortes de motifs, nous lui en montrons les avantages, afin que son jugement y trouve matière à se déterminer et à le faire agir. En somme, notre

(1) *De Fide orthod.* c. XV et XVIII.

action, et en général l'action de tout esprit créé sur un autre esprit, se borne à ces suggestions d'ordre moral qui laissent hors de leur prise directe la spontanéité intérieure de ceux qu'on veut amener à telle ou telle fin. Assurément, Notre-Seigneur exerce sur nous cette motion toute morale. Dans la lecture des évangiles ou par le moyen de ses représentants dans l'Eglise, il se présente encore à nous tel que ses contemporains l'ont vu. Le Discours sur la Montagne, les miracles de la multiplication des pains et de la résurrection de Lazare, nous manifestent sa bonté, sa miséricorde, sa toute-puissance, tous ses attributs de Dieu parfait et d'homme parfait; en vérité son histoire et sa physionomie humaines exercent sur tous ceux qui veulent y prêter leur attention, la suggestion morale qu'exercent toutes les grandes âmes, et cette suggestion du Christ en son humanité est d'une merveilleuse efficacité pour faire reconnaître et aimer sa divinité. Les Juifs disaient : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme (1) », et le Centurion s'écriait après la mort de Jésus sur la croix : « Vraiment, cet homme était le Fils de Dieu (2) ».

Une autre espèce d'action morale produite par l'humanité du Christ pour nous donner la grâce, c'est l'action de ses mérites qui nous en assure le don. Cette action s'exerçait incontestablement pen-

(1) Jean, VII, 46. — (2) Matth., XXVII, 54.

dant la vie terrestre de Jésus, nous le verrons d'ailleurs en détail à propos des mérites du Christ. Cette action se continue même dans le ciel où nous ne pouvons actuellement ni le voir ni l'entendre. Quelque inconnu que soit pour nous l'endroit glorieux où vit maintenant Notre-Seigneur, il pense à nous, il « interpelle » pour nous, comme dit l'Epître aux Hébreux (1), il nous veut et nous donne la grâce Seulement ce n'est plus par le moyen des communications sociales de la parole et du geste : c'est par l'effet insensible, mais très réel, de sa volonté agissant en notre faveur. Car, interpeller, c'est bien plus que prier. Prier, c'est être ou se faire petit. On prie un supérieur ; mais on interpelle un égal. Si donc le Christ ressuscité en sa chair interpelle pour nous, c'est qu'il possède un pouvoir effectif de donner la grâce comme on donne son bien. Remarquons d'ailleurs que cette interpellation du Christ regarde plutôt Dieu qui se détermine en vue de l'acte méritoire, et ne regarde qu'en second lieu nos âmes qui bénéficient de ce mérite.

Mais pour que l'action des mérites du Christ s'exerce en fait sur nous, il faut recourir à une nouvelle efficacité de ses actes humains, ou plutôt humano-divins, à une efficacité d'un ordre plus intime que l'action purement morale. C'est le pro-

(1) VII, 25.

pre de Dieu d'agir au-dedans de tous les êtres sans faire violence à leur nature. Il agit sur l'intelligence humaine, non seulement en lui présentant des images et en lui suggérant des idées, mais en la faisant se mouvoir spontanément à penser, à croire, à voir. C'est aussi le propre de Dieu de ne pas seulement solliciter notre volonté libre par des enchaînements de circonstances et d'habiles présentations de motifs, mais encore de faire que notre volonté veuille et que notre action soit efficace. Or, la puissance de cette motion divine qui saisit l'âme humaine au plus profond de ses énergies les plus spontanées se communique à l'humanité du Christ. Dans les paroles de Notre-Seigneur, il n'y a pas seulement la lumière extérieure des mots, des paraboles, des révélations ; il n'y a pas seulement l'attrait d'un accent de tendresse infinie pour la misère humaine : il y a l'efficacité pénétrante du souverain moteur de toute créature, de celui dont l'Epître aux Hébreux déclare « qu'il porte toutes choses par la vertu de sa parole, et qu'il fait la purification des péchés (1). » Son langage et ses démarches ne sont, en toutes circonstances, que les manifestations et l'exécution d'une pensée et d'une volonté divines appliquées au salut des hommes. Et à cause de cela, langage et démarches de sa part ont leur effet

(1) I, 3.

assuré. Ainsi quand Notre-Seigneur dit à la femme adultère : « Va en paix, et ne recommence plus à pécher (1) », ces mots ne suggèrent pas seulement à l'oreille et au cœur l'idée et l'attrait de la paix, ils la donnent, ils la font surgir dans cette âme tout à l'heure encore en proie au trouble. De même, quand il dit au bon larron : « Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis (2) », ces mots assurent au voleur pénitent la persévérance finale.

Mais comment, s'objecte Cajetan (3), une parole humaine, une volition humaine, peuvent-elles être l'instrument efficace d'une communication de la grâce ? La grâce, selon saint Paul (4), est une création nouvelle. En effet, rien de ce qui préexiste dans l'homme, même les meilleurs désirs de sa nature et les plus hautes de ses vertus naturelles, n'est en puissance à devenir la grâce. La grâce ne se fait pas avec des matériaux humains : elle est une œuvre de toute-puissance aussi bien que de bon plaisir, l'œuvre suprême de la Bonté créatrice. Or s'il est certain qu'aucune créature ne peut créer ni aider Dieu à créer (5), comment l'humanité du Christ peut-elle servir d'instrument à Dieu pour créer en nous l'homme nouveau et la vie divine ? — On répond à cette difficulté que la production de la grâce n'est

(1) Jean, VIII, 11. — (2) Luc, XXIII, 43. — (3) Comment. in art. 1m, q. VIII, IIIa P. Sum. Theol. — (4) II Cor., V, 17. — (5) Sum. Theol., Ia P., q. XLV, art. 5.

pas absolument une création, mais une transformation, et que cette transformation s'opérant dans un homme a des conditions humaines, sur lesquelles peut agir un instrument humain. La parole du Christ qui absout la femme coupable, comme celle qui assure le paradis au bon larron, agit sur l'âme comme toute parole humaine peut agir, mais en ajoutant à son efficacité naturelle de signe verbal une efficacité surnaturelle de signe de la grâce.

On dit communément que les sacrements font ce qu'ils signifient. A plus forte raison doit-on le dire des paroles et des commandements de l'humanité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont les sacrements ne sont que des substituts légués à l'Eglise. En somme, nous retrouvons ici l'application rigoureuse de la loi générale des actions par instrument. Le pinceau dont se sert Raphaël participe à l'action qui exprime son génie ; l'humanité dont se sert le Verbe Incarné, non pas seulement comme d'un instrument étranger qu'on prend et qu'on laisse, mais comme d'un instrument uni et conjoint au Verbe, cette humanité participe à l'action intime de l'illuminateur et du moteur souverain qui est Dieu.

Cette doctrine de l'efficience instrumentale de l'humanité du Christ est une doctrine de foi catholique enseignée par le Concile de Trente. Le 16e canon de la 6e session s'exprime ainsi : « Comme la

tête commande aux membres, comme la vigne pénètre tous les rameaux de sa sève, ainsi le Christ-Jésus exerce son influence sur tous les justes et à tout instant ; c'est cette influence qui précède, accompagne et couronne leurs bonnes œuvres, et les rend agréables à Dieu et méritoires devant lui. » Le 3e canon de la 21e session appelle Notre-Seigneur « l'auteur et la source de toutes les grâces ». Ces différents textes indiquent bien la causalité du Christ par rapport à la grâce. Notre-Seigneur est donc le Sacrement par excellence, dont tous les autres ne sont que des représentations et des dérivés ; et l'Eucharistie a pour but dans l'Eglise militante de nous conserver en sa réalité substantielle ce Sacrement des sacrements qui est son Chef.

II

Le Christ est il le chef de l'homme tout entier, corps et âme ? (1).

Sous ce titre, saint Thomas ne traite pas seulement de l'influence de la grâce du Christ sur toute

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. VIII, 2.

notre nature, il établit que le Christ tout entier, en son corps comme en son âme, agit aussi sur l'homme tout entier. Il complète ainsi la doctrine qu'il a commencé d'exposer sur l'efficacité des actes humains pour produire en nous la grâce.

Cette thèse se fonde sur une doctrine familière à l'apôtre saint Paul : « Notre cité à nous est dans les cieux, d'où nous attendons aussi comme Sauveur le Seigneur Jésus-Christ, qui transformera notre corps vil, en le rendant semblable à son corps glorieux, par le pouvoir qu'il a de s'assujettir toutes choses (1). » Il y a donc, selon saint Paul, une action de Jésus-Christ sur notre corps pour le transformer et le rendre semblable à son corps glorieux. D'ailleurs Notre-Seigneur lui-même le déclarait lorsqu'il disait à Marthe : « Je suis la résurrection et la vie (2). » Mais si, dans cette action, le Christ est représenté comme réformateur de notre corps, aucune distinction n'est faite à ce sujet entre son âme et son corps : c'est le Christ tout entier qui doit nous ressusciter dans l'état de gloire. Et de même que le péché d'Adam nous a tous fait mourir à la grâce par un acte où son âme et son corps se trouvaient engagés, de même l'âme et le corps du Christ concourent à nous donner la vie surnaturelle dans l'âme et dans le corps. C'est

(1) Philip., III, 20-21. — (2) Jean, XI, 25.

ce que permet de conclure ce texte de saint Paul : « De même qu'en Adam tous sont morts, de même dans le Christ tous seront vivifiés (1). » La thèse de saint Thomas contient donc deux parties : la première est la simple expression d'une vérité de foi révélée, le Christ est le chef de l'homme tout entier corps et âme ; la seconde est la conclusion prochaine de textes moins explicites sans doute, mais naturellement interprétés ; conclusion théologique d'ailleurs qu'on ne saurait rejeter sans témérité.

Mais comment expliquer ce double influx de l'âme du Christ et de son corps sur notre âme et sur notre corps ? — En recourant, comme le fait le Docteur angélique à deux principes, un principe commun de philosophie et un principe spécial de théologie propre au Christ.

L'âme agit naturellement par le moyen du corps comme par un instrument qui lui est uni en nature et en personne. Le coup de main de Michel-Ange dans le modèle d'une statue n'est pas le coup de main de Raphaël dans l'esquisse d'une figure. De part et d'autre, la main de l'artiste exécute naturellement l'œuvre de son génie propre, parce que cette main, dirigée par son âme, tout informée par

(1) I Cor., XV. 22.

elle, est à sa disposition comme le mobile à la disposition du moteur. Ainsi donc c'est une loi des instruments de l'ordre naturel et physiologique que la puissance de l'âme qui les meut passe en elle pour leur faire opérer, tout matériels qu'ils soient, des œuvres où la matière se spiritualise et où l'expression de l'âme éclate. Les outils mêmes dont se sert l'artiste, ciseau ou pinceau, participent à cette spiritualisation de la matière entre ses mains, et ce ciseau de Michel-Ange est pour quelque chose dans l'expression de sa *Pieta*, comme le pinceau de Raphaël dans le mouvement du Christ de la *Transfiguration*.

Cette loi de l'élévation des instruments naturels à produire des effets spirituels doit se retrouver éminemment dans la nature humaine du Verbe Incarné, âme et corps. L'âme de Notre-Seigneur, bien que distincte absolument du Verbe, lui est néanmoins intimement unie en personne ; elle est donc comme le ciseau manié par l'artiste de génie, et elle pourra produire, pour sa part d'instrument, les effets propres au génie de l'artiste divin qui la possède et la fait se mouvoir. Si déjà le ciseau de Michel-Ange, outil séparé de la main, et qui a son individualité propre, exécute l'œuvre de sa pensée parce qu'il est mû par lui, combien plus l'âme de Notre-Seigneur fera-t-elle l'œuvre sanctificatrice du Verbe au pouvoir de qui elle se trouve, non point à l'état d'ins-

trument séparé et conjoint par simple contact, mais au contraire à l'état d'instrument uni en substance à la personnalité même du Verbe ! La loi naturelle de l'instrumentation s'applique ici *a fortiori*. Les pensées et les volontés de cette âme sont ainsi dotées de la toute-puissance divine. Mais, à leur tour, ces pensées et ces volontés s'expriment par des paroles, des gestes, des démarches, des souffrances acceptées, des sacrifices accomplis : tout cela, étant par nature le signe et l'instrument des actions de l'âme du Christ, se trouve ainsi comme naturellement en état de signifier et de faire agir la puissance divine dont son âme est le premier instrument.

Nous disons le *premier*. En effet, c'est par l'âme d'abord que l'homme est homme, et que le Christ est uni à la personne du Verbe. C'est de son âme d'abord que le Verbe dispose comme de l'instrument uni à lui-même, et par elle qu'il nous communique la grâce. Mais aussi, c'est à cause de l'âme que le corps est corps, et non statue ou cadavre. C'est donc à cause de l'âme du Christ et par la puissance d'instrument qu'elle détient, que le corps du Christ est ensuite l'instrument des dons de la grâce. Sans doute, ce premier et ce second instrument du Verbe Incarné n'en sont essentiellement qu'un ; il n'y a pas un premier moment dans lequel la puissance du Verbe se communique à l'âme, et un second dans lequel elle agit sur le corps : tout cela

est le fait d'un instant. Mais néanmoins l'ordre des parties constitutives de la nature humaine requiert l'ordre de causalité que nous venons d'établir. A cause de son union au Verbe en personne, l'âme du Christ participe, comme instrument, au pouvoir divin de donner la grâce ; à cause de son union à l'âme du Christ, son corps y participe à son tour.

Nous venons ainsi de faire encore quelques pas dans la profondeur du mystère. Nous voyons un peu mieux comment Dieu sanctificateur s'empare de toute l'humanité de Notre-Seigneur comme par degrés, et lui communique une action vraiment sanctificatrice. Toutefois il faut avouer que le fond du mystère demeure insondable. Comment une âme humaine, un corps humain, peuvent-ils être de taille à produire des effets proprement divins ? — Nous ne savons au juste. Ce qu'on sait, en s'appuyant sur es données scripturaires, c'est qu'en fait l'âme et le corps de Notre-Seigneur produisent ces effets. Ce qu'on sait, en usant des analogies philosophiques de la cause instrumentale, c'est qu'il n'y a rien d'impossible, et qu'il y a même beaucoup de convenances à ce que cette loi naturelle de l'élévation des causes instrumentales à la hauteur des agents principaux s'applique éminemment au don de la grâce que nous fait Jésus-Christ. Ainsi les abords du mystère sont magnifiquement éclairés, et ses profondeurs sont à l'abri

de nos investigations témérairement curieuses.

En face du Christ, il y a l'homme ; et de même que le Christ agit sur nous par son âme et par son corps, il agit sur notre âme et par elle sur notre corps. Ici encore la loi naturelle des actions par instrument s'applique surnaturellement au bénéfice de notre vie dans le Christ.

C'est chose naturelle que l'état de notre âme influe sur l'état de notre corps. Une passion violente, par exemple, pousse à certains mouvements, imprime certaines habitudes, et finalement modifie l'organisme lui-même dans ses dispositions permanentes. De même, la présence de la grâce dans notre âme spirituelle ne va pas sans commander des mouvements à notre corps lui-même. Ainsi la justice est dans notre volonté, mais, par justice, on jeûne, on se mortifie ; la foi est dans notre intelligence et l'adoration est un acte de l'esprit, mais cependant la foi éclate dans le chant d'un *Credo* et l'adoration se manifeste quand les mains se joignent et quand les genoux se ploient. Il n'y a, du reste, aucune contradiction entre le caractère essentiellement spirituel du christianisme et le caractère matériel d'une foule de pratiques que l'on tend parfois à déconsidérer sous prétexte de culte en esprit et en vérité. Or, dans l'Eglise dont il est le chef, l'office principal du Christ est bien de mouvoir

les âmes. Mais le mouvement des âmes vers Dieu n'est pas le mouvement d'âmes séparées de leur corps : ce sont des hommes dont la grâce pénètre les âmes. Il faut donc normalement que les effets de la grâce découlent de l'âme et se communiquent au corps, afin que le corps lui-même s'harmonise avec l'ennoblissement de l'âme, et qu'il soit, à sa manière, un instrument de grâce, et non un obstacle.

Cette spiritualisation du corps par l'âme surnaturalisée n'est que le commencement de l'œuvre capitale du Christ. Quand notre âme sera admise au ciel, le Christ qui proportionne toujours, parce qu'il est sage et bon, l'état de notre corps à l'état de notre âme, l'état de passivité et de mortalité à l'état d'épreuve et d'acheminement au terme, proportionnera aussi l'état de notre corps à l'état de joie éternelle où notre âme vivra dans un acte éternel aussi de vision divine sans lassitude ni distraction. A cette âme emportée au-delà du monde de la souffrance et de la faiblesse, il faudra un corps qui ne puisse plus ni faillir ni souffrir ; il faudra un corps à l'abri de cette mort partielle qu'est la douleur ou la maladie, comme à l'abri de la mort totale. C'est donc un corps impérissable que le Christ nous donnera dans l'autre monde, non moins qu'une âme bienheureuse. Au ciel, nous ne serons pas des anges, nous y resterons des hommes, mais nous se-

rons « comme des anges » (1); nous serons « modelés sur l'image du Fils » (2) ; et de même que le Fils possède là-haut un corps spiritualisé, c'est-à-dire immortel et digne de l'esprit glorifié qui l'anime, nous aurons comme lui un corps spiritualisé.

Remarque. — L'immortalité du corps dans les bienheureux ne leur adviendra pas comme une conséquence nécessaire de la vision béatifique et de la charité parfaite. Par nature, le corps humain composé d'éléments divers et même contraires, est toujours capable de se dissocier. L'acte même de vivre, la respiration, ou n'importe quel effort musculaire et nerveux, ne va jamais sans une certaine désagrégation des tissus. Donc, laissé à sa propre nature et en vertu des matériaux qui le composent, le corps humain est mortel (3); l'immortalité ne peut lui être assurée que par un don surnaturel. Mais il convient qu'à une âme en pleine possession éternelle du souverain bien qui est Dieu, il soit donné un corps en pleine possession de ce qui peut être appelé sa vraie et légitime joie. Un corps aussi soumis à l'âme que l'âme est soumise à Dieu, tel est le don par lequel les bienheureux deviennent immortels. C'est donc par suite des convenances de la sagesse et de la bonté divines que l'état glorieux de

(1) Marc, XII, 25. — (2) Rom., VIII, 29. — (3) Cf. Sum. Theol. Iª IIª, q. LXXXV, art. 6.

l'âme sera suivi en nous de l'état immortel du corps. Encore une fois, cependant, cette dérivation de la gloire de l'âme sur le corps n'est pas le développement d'un germe naturel d'immortalité : c'est le développement d'un état corporel postulé par l'état de l'âme, c'est un don ajouté à un autre don. Et comme l'auteur immédiat de ces dons, c'est le Christ Jésus, on peut dire que sa grâce se continue elle-même en jetant d'abord notre âme dans les joies infinies de la vision, et ensuite notre corps dans les âges sans fin de l'immortalité. Par immortalité, nous entendons ici l'ensemble des dons qui mettent les corps des bienheureux à l'abri de toute atteinte de la souffrance ou de l'infirmité. Une étude plus spéciale de ces dons serait ici hors de propos (1).

III

Le Christ est-il le chef de tous les hommes ? (2)

Oui : c'est une vérité de foi révélée. Notre-Seigneur Jésus-Christ disait dans sa prière après la

(1) Cf. Suppl. IIIe P., Sum. Theol., q. LXXXV. — (2) IIIe P., q. VIII, art. 3.

Cène : « Père, l'heure est venue ! Glorifie ton Fils, afin que ton Fils te glorifie, selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin qu'il accorde la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés (1). » Dans sa 1re épître, saint Jean en tire cette conséquence : « Jésus-Christ est lui-même une victime expiatoire pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier (2). » Et saint Paul écrit à son disciple : « Il est le Sauveur de tous les hommes, et surtout des croyants (3). »

Mais comment Notre-Seigneur est-il le Sauveur de tous les hommes, et le chef qui leur communique à tous la grâce ?

Beaucoup d'hommes, au contraire, échappent, à degrés divers, aux influences naturelles, et ne paraissent pas mériter le titre de membres du Christ. Et de ce fait, le corps mystique du Christ se réduit à une fraction bien petite de l'humanité. Malgré le zèle et les travaux des missionnaires, il y a des masses humaines qui n'ont jamais eu la révélation de la croyance au Christ : donc absence de foi, de cette foi qui est le premier germe de toute la vie surnaturelle et l'indispensable condition de l'incorporation au Christ. Dès lors, païens, musulmans, bouddhistes, se dérobent à la primauté du Christ

(2) Jean, XVII, 1-2. — (2) II, 2. — (3) I Tim., IV, 10.

et aux grâces qu'elle apporte. Si, de l'humanité non chrétienne, nous passons à l'humanité chrétienne, et même, pour ne point grossir l'objection, à l'Eglise catholique qui est le corps visible et organisé du Christ, n'y a-t-il pas dans cette seule Eglise beaucoup d'individus qui ne sont plus les membres du Christ ? Car enfin, c'est par la grâce sanctifiante que le Christ devient le chef du chrétien, du catholique, et que celui-ci devient lui-même membre du Christ. Or, le péché diminue la grâce, et même la fait perdre. Les pécheurs sont donc des membres séparés du Christ, des tronçons morts. « Le Christ, dit saint Paul, s'est livré lui-même pour l'Église, afin de la sanctifier par la parole, après l'avoir purifiée par le baptême d'eau, afin de la faire paraître devant lui glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et irrépréhensible (1). » D'après cette description, on peut croire que l'Apôtre regarde l'Eglise comme une société sainte et immaculée, dont les coupables ne peuvent pas faire partie. Enfin, si de l'Église présente, nous remontons par la pensée aux justes de l'Ancien Testament, aux patriarches, pouvons-nous bien affirmer qu'ils étaient unis au Christ ? Leur culte, leur religion tout entière, n'était, selon l'Épître aux Hébreux, « qu'une image, une ombre des réalités célestes » (2).

(1) Ephés., V, 25-27. — (2) VIII, 5.

Le Christ d'ailleurs n'était pas né. Or c'est en réalité, et non en figure, qu'on est membre du Christ ; on l'est par une religion qui donne à l'âme la vérité de la grâce divine : les rites tout figuratifs des anciens ne pouvaient en assurer la communication réelle.

Ces difficultés proviennent toutes d'une interprétation trop absolue des communications de la grâce qui font d'un homme un membre du Christ. Pour les résoudre, il faut partir de cette idée fondamentale, que le corps mystique du Christ n'est pas, dans son état présent, ce corps pleinement achevé dont saint Paul nous décrit la beauté sans tache et sans ride, l'irrépréhensible et définitive perfection. Le corps du Christ, sur cette terre où tout homme ne fait que passer en marchant vers Dieu, est un corps en croissance, en voie de formation parfaite. On ne peut dès lors exiger de lui la plénitude et la perfection de sa maturité. C'est, de plus, un corps social, et non un corps au sens physique. Or les organismes physiques ont ce caractère propre que leurs membres doivent coexister dans une même durée. Un homme vient au monde avec l'ensemble et de ses organes et de ses membres. La croissance y ajoute de l'ampleur, des fonctions mieux exercées ou nouvelles, mais néanmoins toutes les parties coexistent dans ce

qu'elles ont d'essentiel dès la naissance ; les perfectionnements ultérieurs ne créent rien de nouveau, ce sont des germes qui s'épanouissent. Les organismes physiques ou physiologiques sont donc bien, comme dit saint Thomas, des organismes *simultanés*. — Les organismes sociaux sont, au contraire, des organismes *successifs*. Une famille n'est pas seulement un ménage : c'est une suite de générations venues l'une après l'autre : une nation, la France, ce n'est pas seulement la France contemporaine : c'est la France des siècles passés, qui se rattache également à celle de l'avenir. Il en est de même du corps mystique du Christ, et c'est là le résultat naturel de sa composition humaine. Les générations se succèdent dans l'Eglise comme dans les sociétés civiles, et l'Eglise vraie, ce n'est pas seulement l'Eglise actuelle, c'est l'Eglise de tous les temps depuis les jours du paradis terrestre jusqu'au bouleversement final du monde.

Si, des matériaux humains de l'Eglise, nous passons à la considération de son principe vital, à savoir la grâce qui l'unit au Christ, cette loi de la succession organique, du perfectionnement et du déchet, ne nous apparaît pas seulement comme une nécessité constitutionnelle de l'Eglise, mais comme une exigence formelle de sa vie et de son état présent. Tant que dure notre pèlerinage terrestre vers Dieu, la grâce peut se perdre, et puis

se recouvrer. Certains ne l'ont pas encore, qui doivent l'avoir : par exemple les infidèles qui actuellement ne connaissent rien du Christ, et auxquels la divine bonté ménage le bienfait du baptême ; d'autres l'ont maintenant, qui la perdront par leur faute. Il y a donc plusieurs manières d'être membre du Christ : on peut l'être *en acte* par la possession réelle de la grâce, ou on peut l'être *en puissance* par la capacité de recevoir la grâce et le bon plaisir divin qui appelle à cette réception.

Or, tous les hommes sont appelés à recevoir la grâce : le Sauveur et le salut sont pour tous, comme nous l'enseigne l'Ecriture dans les textes cités. Tous les hommes, par là qu'ils sont hommes, sont donc au Christ comme ses membres réels ou comme ses membres en puissance. Il y a néanmoins des catégories parmi eux, car on peut appartenir plus ou moins au Christ. Etablissons ces catégories.

1° Le suprême degré de cette appartenance au Christ est propre aux bienheureux qui sont à lui par le don de la gloire inamissible et parfaite. L'âme humaine d'un bienheureux est au Christ autant qu'âme humaine peut l'être, et après la résurrection, son corps immortalisé sera au Christ autant que corps humain peut l'être. Ainsi la société des saints du ciel représente l'état achevé du corps mystique du Christ ; c'est à elle que s'applique en toute vérité

l'idéal de beauté sans tache ni ride décrit par saint Paul.

2° Au-dessous de l'union au Christ par la gloire, il y a l'union par la grâce sanctifiante et la charité. Celle-ci est moins parfaite que celle-là, puisqu'elle peut se perdre par le péché. Et pourtant c'est une union parfaite encore puisque la grâce sanctifiante met en nous un principe et un organisme de vie surnaturelle, dérivation de la vie même du Christ et image de cette vie. Les justes de cette terre appartiennent ainsi au Christ comme ses membres actuellement vivants. Ils sont animés de cette inspiration et de cette présence du Saint-Esprit qui est, pour ainsi dire, l'âme de l'Eglise.

3° La charité peut se perdre, et la foi demeurer. Même s'il est en état de péché mortel, l'homme qui croit est encore membre du Christ, puisque, par la foi, il reçoit de lui une conviction surnaturelle, c'est-à-dire une véritable grâce qui est le commencement de toutes les autres. Néanmoins, ce membre du Christ est un membre mort puisqu'en lui ne subsiste plus le mouvement surnaturel de l'âme vivant de Dieu par l'amour. Dans ce membre mort sommeille pourtant un germe de vie, la foi. Ainsi donc, des pécheurs séparés de Jésus-Christ par la perte de la grâce sanctifiante lui demeurent cependant unis par la possession de la foi et sont encore ses membres par droit et par puissance d'incorporation,

bien qu'ils ne le soient plus par l'influx vital de sa vertu sanctifiante.

Cette conclusion théologique s'oppose directement aux erreurs condamnées des propositions du P. Quesnel (1). En effet, dans ces propositions que le pape Clément XI qualifiait de « captieuses autant que téméraires » (Bulle *Unigenitus*), il réduisait l'Eglise à « la seule assemblée des élus et des justes de tous les siècles. » Sous une apparence de largeur et d'élévation dans le concept de l'Eglise, il excluait brutalement de son sein quiconque a succombé au péché. Voilà bien le Jansénisme avec son Christ sans cœur et son Dieu sans pitié, le Jansénisme qui voulait aussi une Eglise de la terre absolument sans tache. C'était prendre l'idéal du siècle éternel pour une réalité possible dans les siècles qui passent ; c'était, pour parler comme saint Jean, « se séduire », par une prétention orgueilleuse à une sorte d'impeccabilité : « Si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous séduisons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous (2). » Or il est inévitable que l'Eglise militante, dont nous sommes tous, porte sur l'un ou l'autre de ses membres les taches du péché et les rides de vieillesse ; c'est là une condition même de l'état d'épreuve et d'acheminement vers Dieu. Aussi bien, dans cet état imparfait, l'Eglise

(1) Cf. Denz., doc. I, 1287 et seq. — (2) I Jean, I, 8.

ne vieillit pas : elle reste jeune, belle et pure, parce qu'elle possède, sans pouvoir les perdre, des énergies de vie surnaturelle qui la conduisent toujours, en un grand nombre de ses enfants, vers la perfection et la sainteté consommées, vers le Ciel.

4° Après les pécheurs dotés encore de la foi, et par elle imparfaitement unis au Christ, viennent les infidèles qu'une miséricorde spéciale de Dieu prédestine à se convertir. Ils ne sont pas encore membres du Christ, mais ils le seront un jour ; et comme Dieu prépare de loin, par les dons de la nature et les coups de la grâce, la vocation des élus, nous pouvons dire que ces hommes sont déjà travaillés de Dieu. Ce sont des membres du Christ en puissance, et non pas seulement des membres possibles. Ainsi parmi les incroyants, il est une multitude d'âmes remuées par le ferment divin qui les pousse, même à leur insu, vers la vie dans le Christ. Notre-Seigneur est donc aussi le chef des païens, des mahométans, des bouddhistes, de ces indifférents ou de ces ennemis d'aujourd'hui, dont son ingénieux et tout-puissant amour s'apprête à briser un jour les résistances.

5° Parmi les infidèles, il en est qui mourront dans leur infidélité. Jamais leur capacité d'être uni au Christ ne se trouvera remplie : ce sont des membres du Christ en germe, mais ce germe avortera, comme ces boutons de fleurs qu'une mauvaise gelée a brû-

lés. Ceux-là échapperont malheureusement à Jésus-Christ et ne seront ses membres ni dans ce siècle ni dans l'autre. Si cependant, parmi ces infidèles, quelques-uns ressentent les mouvements de la grâce, et même se convertissent, ils deviennent actuellement membres du Christ ; mais ce n'est chez eux qu'un état passager, et, finalement, ils sont soustraits à la grâce capitale du Christ comme y sont soustraits les damnés. Ceux-ci, en effet, même baptisés, c'est-à-dire marqués de l'ineffaçable caractère qui fait le chrétien, n'appartiennent plus au Christ sanctificateur. Leur caractère baptismal est frappé d'inertie et comme mort ; c'est une puissance à recevoir la vie surnaturelle qui ne sera jamais fleurie d'aucun acte ; ils sont le bois sec qu'il faut jeter au feu : les damnés n'appartiennent plus qu'au Christ justicier.

Ces conclusions théologiques s'opposent formellement aux propositions de Jean Huss condamnées par le Concile de Constance (1). Le réformateur tchèque soutenait que l'Eglise unique et sainte du Christ n'était autre chose que « la totalité des prédestinés. » Il s'ensuivait qu'un pécheur prédestiné était, même dans son état de péché, un membre de l'Eglise, que « saint Paul n'avait jamais été membre du diable. » La grâce de conversion accordée à ce

(1) Cf. Denz., doc. LXXII, 522-524.

pécheur était une grâce toute « accidentelle » : la grâce essentielle, seule importante puisque, seule, elle unissait au Christ, était la grâce de prédestination. D'autre part, un juste non prédestiné n'était pas membre de l'Eglise ni uni au Christ, même au temps de sa justice. — Ici encore nous avons affaire à une sorte d'idéalisme ecclésiastique qui, pour chasser de l'Eglise les réprouvés et n'y introduire que les élus, en arrive logiquement à jeter les pécheurs dans une confiance pleine d'orgueil sous prétexte d'une prédestination assurée, et les justes dans un désespoir sans remède par crainte de n'être point prédestinés.

6° Quant aux patriarches et aux justes de l'ancienne loi, leur culte, en effet, n'était qu'une image du culte de l'Eglise ; mais, par delà l'image, ils adoraient dans l'avenir la figure réelle du Christ progressivement éclaircie et dévoilée par tous les prophètes, depuis Abraham et Jacob jusqu'à Isaïe. « C'est dans la foi qu'ils sont tous morts, dit l'Epître aux Hébreux, sans avoir obtenu les choses promises; mais ils les ont vues et saluées de loin (1). » Au travers de l'image, leur foi et leur amour atteignaient la réalité du Christ ; ils appartenaient donc, comme nous, au corps de l'Eglise, c'est-à-dire à l'universalité des hommes qui reçoivent l'influx sur-

(1) XI, 13.

naturel de la vie du Christ. Assurément, ils n'appartenaient pas au corps, depuis réalisé, de l'Eglise catholique et romaine. Mais autre chose est cette hiérarchie des fidèles et des pasteurs, et autre chose ce corps mystique dont les membres se retrouvent encore en dehors de la communion romaine parmi tous ceux qui, de bonne foi et de bonne volonté, sont en grâce avec Dieu.

Notons toutefois que ces membres du Christ étrangers à l'organisme extérieur de la véritable Eglise sont, à certains égards, moins parfaitement ses membres que ceux qui détiennent dans le catholicisme intégral les titres authentiques et visibles de leur appartenance au Christ : ceux-ci jouissent de l'incorporation plénière, et de cette incorporation ils ont toutes les garanties extérieures et sociales que Dieu peut donner.

Quand on étudie le traité de l'Eglise au point de vue spécial de son organisation hiérarchique, on regarde les justes des confessions non-catholiques comme simplement annexés à l'âme de l'Église. Ils possèdent, en effet. l'Esprit-Saint et la grâce sanctifiante, principes vitaux de l'Eglise. Mais quand on se place, comme nous ici, au point de vue plus large de l'union de tous les justes avec leur chef qui est Notre-Seigneur, on doit appeler corps du Christ et, par suite, corps de l'Eglise, comme la

fait saint Thomas, la masse des hommes qui sont surnaturellement membres du Christ. Ainsi donc, en dehors de la hiérarchie et de la communion extérieure du catholicisme, le corps mystique du Christ s'étend et respire ; et si nous sommes les frères et les membres voisins des patriarches du Judaïsme, nous le sommes également de tous les justes vivant de Dieu, fussent-ils, à l'extérieur, des païens.

IV

Le Christ est-il le chef des anges ? (1).

La théologie doit encore cette question aux épîtres de saint Paul. Lorsque l'Apôtre expose aux Ephésiens « quelle est envers nous, qui croyons, l'infinie grandeur de la puissance de Dieu, se manifestant avec efficacité par la vertu de sa force », il ajoute comme preuve : « Il a déployé cette puissance dans le Christ, en le ressuscitant des morts, et en le faisant asseoir à sa droite dans les cieux, au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute puis-

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. VIII, art. 4.

sance, de toute dignité et de tout nom qui peut se nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir. » Saint Paul affirme ici expressément que le pouvoir du Christ le place au-dessus des anges de même qu'au-dessus des hommes. Et pour bien montrer que ce pouvoir n'est autre chose que le pouvoir de chef de l'Église, il conclut : « Il a tout mis sous ses pieds, il l'a établi chef suprême de son Eglise, qui est son corps, la plénitude de celui qui accomplit tout en tous (1). » Ainsi cette même vertu divine qui « accomplit tout en tous » fait du Christ à la fois le chef des anges et des hommes. Il serait donc plus que téméraire de nier la primauté capitale du Christ sur les anges.

Comment s'explique cette primauté ? — Par un premier principe de métaphysique sociale, si l'on peut ainsi dire, que saint Thomas applique avec autant de simplicité que de profondeur. Là où il n'y a qu'un corps, dit-il, il n'y a qu'un chef. Or les anges et les hommes ne constituent qu'un corps, qu'une société. Donc les anges et les hommes n'ont qu'un chef, le Christ.

Il faut établir la mineure de l'argument. Une société, c'est une multitude où tous ont le même but. Ainsi la famille est une multitude où tous les mem-

(1) Ephés., I, 19-23.

bres cherchent le bien de leur vie privée ; l'Etat est une multitude où tous les citoyens tendent au bien public. Or les anges et les hommes ont un même but, à savoir la vision glorieuse et la jouissance de Dieu : il leur faut donc un même chef. Quel sera ce chef ? — Un ange ou un homme ? — Ni l'un, ni l'autre : mais l'Homme-Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ.

C'est la triple supériorité du rang, de la perfection et de la puissance, avons-nous dit, qui distingue et désigne un chef.

Le Christ possède incontestablement cette triple supériorité sur tout ange et tout homme, quelle que soit la grâce de sainteté de l'un ou de l'autre. L'union hypostatique, en effet, met le Christ dans un état de proximité avec Dieu, de sainteté intérieure et de puissance sanctificatrice, auquel personne ne peut atteindre. Il est donc d'emblée le chef des anges aussi bien que des hommes.

C'est pourquoi, après la victoire de Jésus sur le tentateur, les anges viennent l'entourer, non pour le féliciter, mais pour le servir (1). A Gethsémani, un ange accourt du ciel pour l'assister dans son agonie : c'est lui-même qui donne au céleste consolateur une grâce toute spéciale pour réconforter sa propre humanité. Le service de l'ange est donc en-

(1) Matth., IV, 11.

core ici un service d'inférieur. Cette sorte de défaillance devant la passion et la mort ne porte pas la moindre atteinte à la dignité du Christ : il ne la subit que parce qu'il la veut et pour nous montrer la réalité de sa souffrance humaine. Aussi bien on peut venir en aide à un chef sans que pour cela celui-ci déchoie. Du reste, les vraies relations des anges avec le Christ leur chef sont décrites au commencement de l'Epître aux Hébreux : « Le Fils est d'autant supérieur aux anges qu'il a hérité d'un nom plus excellent que le leur (1). » Dans l'Écriture, le nom est tout à la fois le signe du rang et de la puissance. Et l'Epître ajoute : « Car auquel des anges Dieu a-t-il jamais dit : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui? ». Et encore : « Je serai pour lui un père, et il sera pour moi un fils (2) ? » Le Christ est donc chef des anges comme il l'est des hommes.

En disant *comme il l'est des hommes* nous ne méconnaissons pas certaines différences, soit au point de vue surnaturel, soit au point de vue naturel, desquelles il résulte que la primauté du Christ sur les anges n'est pas absolument la même que sa primauté sur les hommes. Distinguons.

1° Au point de vue de la nature, les anges sont de purs esprits. Il semble donc qu'ils ne peuvent

(1) I, 4. — (2) *Loc. cit.*, 5.

s'incorporer à une Eglise composée d'hommes et dont le chef est un Dieu fait homme. Entre le chef et les membres, il doit y avoir communauté d'espèce : on n'associe pas des hommes et de purs animaux, mais des hommes et des hommes. — C'est vrai, il n'y a pas communauté de nature corporelle entre le Christ et les anges. A cet égard, il manque aux anges cette conformité inférieure de la chair et du sang, par où le Christ ne peut être ni leur semblable, ni leur chef. Mais pourtant, anges et hommes se ressemblent par leur nature générique d'esprits immortels et capables de la béatitude céleste. Dès lors, ils peuvent s'associer dans la commune jouissance de Dieu, et recevoir les uns et les autres les influences de l'humanité du Verbe fait chair.

2° Ici-bas nous sommes dans la période d'épreuve et d'acheminement vers Dieu. C'est d'ailleurs une situation provisoire ; l'état définitif et parfait des justes et de l'Eglise, c'est l'état d'arrivée au ciel. Les anges sont déjà constitués dans cet état bienheureux. A cet égard, entre eux et le Christ, éminente conformité : lui voit Dieu dès le premier instant de sa conception ; eux, sinon depuis leur création, au moins depuis l'instant où Dieu voulut récompenser leur fidélité par le don de lui-même. Cette communauté parfaite de vie glorieuse des anges avec le Christ leur permet précisément de

servir plus efficacement les projets du Christ, qui sont de nous acheminer aussi à la possession et à la jouissance de Dieu. Les anges ne constituent pas une caste fermée et égoïste. Loin de s'opposer à leur incorporation à une Eglise dont beaucoup de membres sont encore en marche vers Dieu, la gloire dont ils jouissent les pousse, et aussi l'ordre du Christ les appelle, à s'offrir comme aides dans l'œuvre de la rédemption. Et puisque les justes de la terre sont des membres souffrants de Notre-Seigneur, l'office des anges est de les réconforter et de les encourager. L'ange de Gethsémani exerçait réellement cet office à l'égard de Jésus agonisant ; il exerçait aussi un ministère symbolique, ce ministère d'illumination et de réchauffement dans la charité dont parle l'Epître aux Hébreux : « Dieu dit des anges : Celui qui se sert des esprits pour en faire ses ambassadeurs, et des flammes ardentes pour en faire ses ministres... Ne sont-ils pas tous des esprits au service de Dieu, envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent hériter du salut (1) ? »

3° Enfin, il est une dernière différence entre l'action du Christ sur les anges et son action sur les hommes. Nous sommes, pour le Christ, des rachetés, enfants d'une race maudite en Adam et

(1) I, 7, 14.

réconciliée avec Dieu par Jésus-Christ. Selon l'opinion de saint Thomas, c'est essentiellement comme rédempteur que Notre-Seigneur opère en nous le don et les effets de la grâce : il nous les mérite par sa passion et sa mort, il nous les obtient par cette interpellation de son Père dont parle saint Paul. Quant aux anges, ils n'ont pas eu besoin d'être rachetés, et le don premier de la grâce et de la gloire ne devait pas leur venir d'une incarnation faite en faveur de l'humanité pécheresse. Ainsi notre Sauveur n'est pas le Sauveur des anges au titre de rédempteur où il l'est pour nous.

Toutefois, la vie et la mort du Christ ont manifesté aux anges des mystères divins qu'ils eussent, sans elles, moins pénétrés. C'est pourquoi le Père, introduisant son Verbe Incarné dans le monde, « a commandé aux anges de l'adorer (1). » C'est pourquoi saint Paul écrit aux Ephésiens : « Je dois mettre en lumière la dispensation du mystère caché de tout temps en Dieu qui a créé toutes choses, afin que les dominations et les autorités dans les cieux connaissent aujourd'hui par l'Eglise la sagesse infiniment variée de Dieu, selon le dessein éternel qu'il a mis à exécution par Jésus-Christ notre Seigneur (2). » Les anges reçoivent ainsi de l'humanité de Jésus des vues nouvelles et des jouissances

(1) Héb., I, 6. — (2) III. 9-11.

nouvelles de Dieu, — vues et jouissances accidentelles sans doute, puisque l'essentiel bonheur pour eux est de tenir Dieu en son essence, mais vues et jouissances encore béatifiantes. Ils reçoivent aussi du Christ ces grâces du ministère qu'ils exercent sur nous et qui leur ajoutent, accidentellement toujours, un surcroît de joie. Enfin ils s'illuminent mutuellement et se réjouissent entre eux des lumières ainsi communiquées par les plus grands de leurs hiérarchies. Donc sous le rapport des influences surnaturelles, le Christ est réellement leur chef, bien qu'à un titre différent et moins étendu que pour nous.

Sous le rapport de l'éminence du rang et de la perfection intime, le Christ est aussi absolument leur chef que le nôtre, dans son corps comme dans son âme. Le plus lumineux des chérubins se prosterne en adoration devant les plaies cicatrisées du Sauveur, tout aussi profondément que Marie-Madeleine. Ces plaies divines sont aussi sacrées pour lui qu'elles l'étaient pour la pécheresse pénitente et qu'elles le sont pour nous ; et l'amour dont elles sont la preuve est un amour de charité infinie que le plus embrasé des séraphins désespère à jamais de pouvoir égaler. Au ciel, tous les anges adorent, c'est-à-dire reconnaissent et acceptent avec une sincère et pleine humilité le néant de leur être naturel et de leurs perfections surna-

turelles devant l'humanité de Jésus qui est, en sa chair même, substantiellement unie au Verbe.

Une question connexe à celle de la primauté du Christ sur les anges se pose ici tout naturellement : sont-ce les mérites du Christ qui ont valu aux anges le bonheur dont ils jouissent ? Sujet d'assez vives controverses dans l'École (1).

Les scotistes et Suarez soutiennent que le Christ a mérité aux anges leur gloire essentielle et la leur a communiquée par son influence de chef. Ces théologiens se fondent sur un passage de l'Epître aux Ephésiens où il est dit : « Dieu nous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même, pour le mettre à exécution lorsque les temps seraient accomplis, de tout *couronner d'une tête* dans le Christ, et ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre (2) ; » (Le texte grec, très expressif, porte ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ; la Vulgate traduit *instaurare omnia in Christo*) — et surtout sur cette parole de Notre-Seigneur, en saint Jean : « Personne ne vient à mon Père si ce n'est par moi (3) », où il semble bien indiquer qu'il est la voie pour quiconque, ange ou homme, va au Père.

(1) Cf. Joan. a S. Th., q. VIII, disp. 10, art. 3, n° 7 ; — Suarez, q. XIX, disp. 41, sect. 1. — (2) I, 9-10. — (3) XIV, 6.

A ces textes scripturaires et à leur interprétation toute naturelle, s'ajoutent des raisons théologiques. Le Christ est « le premier-né de toute créature », c'est-à-dire le premier sorti des décrets de la providence divine, le premier à qui l'héritage céleste a été préparé par cette consommation de la providence que nous appelons la prédestination. Il s'ensuit qu'il fut prédestiné avant les anges, prédestiné d'ailleurs à être plus que fils adoptif, à être Fils de Dieu par nature. De là l'infinie valeur de sa prédestination : elle est capable de lui faire mériter sa propre gloire et la gloire de tous les élus, anges et hommes. Or, ne serait-ce pas amoindrir l'efficacité de sa prédestination que de lui ôter le mérite de la prédestination des anges ? Ne serait-ce pas aussi porter tort à sa dignité et à son influence de chef à leur égard ? Il ne serait plus leur chef purement et simplement, comme saint Paul le déclare si expressément, mais d'une manière accessoire et relative, à seule fin de leur procurer un surcroît accidentel de béatitude. La gloire du Christ en serait presque outragée.

Avant Scot et Suarez, saint Thomas avait découvert ces raisons de convenance. Il les a trouvées trop faibles, car il affirme que le Christ n'a mérité aux anges ni leur gloire essentielle, ni la grâce qui a préparé cette gloire (1).

(1) Cf. III Sent., dist. XIII, q. I, art. 2, quæstiunc. 2; — *de Verit.*, q. XXIX, art. 7.

D'après lui les mots *instaurare omnia in Christo,* de l'épître aux Ephésiens (Vulgate), peuvent aussi bien s'entendre des hiérarchies angéliques décimées par la chute des démons et dont les hommes béatifiés doivent combler les vides. Dans son commentaire sur l'épître aux Ephésiens (1), le saint Docteur explique ingénieusement en ce sens l'« *implevit ruinas* » du psaume CIX. Il est bien évident que l'exégèse de saint Thomas ne garde sa valeur que pour la version de la Vulgate que, seule, elle commente. Quant à la parole de Notre-Seigneur : « Personne ne vient au Père, si ce n'est par moi », elle s'entend de la personne du Fils pour les anges comme pour les hommes, mais différemment : c'est le Fils, Verbe Incarné, qui mène les hommes au Père, et c'est le Fils, dans sa seule nature divine et sans incarnation, qui lui a mené les anges (2). Du reste, l'Ecriture nous donne à ce sujet, dans l'Epître aux Hébreux, un témoignage explicite dont la Vulgate ne rend pas suffisamment la force. Au chapitre IIe, l'auteur établit que « Celui qui sanctifie et ceux qui sont sanctifiés (par l'humanité de Jésus-Christ) sont tous issus d'un seul. C'est pourquoi il (le Christ) n'a pas honte de les appeler ses frères (les hommes rachetés et sauvés par lui). » (3) Un peu plus bas, l'auteur écrit : « Jamais il (le Christ) n'est venu en aide aux anges, mais à la postérité d'Abra-

(1) C. I, lect. 3. — (2) In Joan., c. XIV, lect. 2. — (3) II, 11.

ham » (1). La Vulgate donne *Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahae apprehendit*, — et les scolastiques, prenant *apprehendere* pour *assumere*, ont dit qu'il s'agissait de l'union hypostatique ; — mais le texte grec porte ἐπιλαμβάνεται, il est venu secourir, ce qui s'entend en propre d'une sanctification, et non de l'union hypostatique.

Quant aux objections théologiques tirées de la prédestination du Christ, il est facile de les résoudre si l'on adopte l'opinion de saint Thomas d'après laquelle le Christ a été prédestiné comme rédempteur et dans l'hypothèse du péché prévu de l'homme. Il est alors le premier des prédestinés, mais à divers titres suivant les diverses catégories. A l'égard des anges, il a une primauté de rang et de perfection dans l'ordre surnaturel. Il est pour eux — et d'ailleurs aussi pour nous — une cause exemplaire, un idéal d'union à Dieu et d'excellence de vertu. Il est même pour eux une cause finale, puisqu'ils ont à le servir dans l'œuvre de notre rédemption. Il lui manque seulement d'avoir été la cause efficiente de leur prédestination par son humanité. Cette cause efficiente, il l'est pour nous, et c'est là le caractère propre de ses rapports avec nous.

Sans doute, sa prédestination est d'une valeur

(1) *Loc. cit.*, 16.

infinie, et en vertu des grâces qu'elle lui confère, il peut mériter soit pour tous les hommes, soit pour tous les anges. Mais on n'ôte rien à sa puissance de mérite en disant qu'en fait, il a mérité pour les seuls hommes ; cette puissance demeure infinie quoiqu'elle n'ait pas étendu son action jusqu'à la prédestination des anges. Son honneur est suffisamment sauf s'il exerce sa puissance selon les vues de sa sagesse et de sa bonté. Or ces vues ont fait descendre le Verbe de Dieu dans notre chair pour nous racheter, et non pas pour béatifier les anges. De ceux-ci, le Christ n'a voulu faire que des auxiliaires de notre salut : l'efficacité de sa grâce n'en est pas amoindrie ; au contraire, cette extension bénévole à des collaborateurs librement choisis, sans autre nécessité que celle de plus de largesse, la fait mieux ressortir. Et ainsi, bien que le Christ n'ait point assuré aux anges l'essentiel de leur béatitude, il n'en reste pas moins leur chef au titre des grâces ministérielles d'illumination et de secours qu'il nous accorde par leur intermédiaire. Sous ce rapport, son humanité influe positivement sur eux. Ils reçoivent du Christ des bonnes œuvres à faire, une sorte d'apostolat à remplir. D'où leur viennent des titres nouveaux aux divines bienveillances et l'occasion d'ineffables joies (1) : « Je vous le dis, il y aura plus

(1) Cf. *De Verit.*, q. XXIX, art. 7, ad 5m.

de joie parmi les anges pour un seul pécheur qui se repent, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence (1). »

On voit ainsi que la prédestination des anges n'a pas totalement échappé au Christ. Bien qu'elle lui échappe dans sa substance d'état d'innocence et dans sa réalisation essentielle par la gloire céleste, elle se complète par le choix même que le Christ fait des anges comme de ses coadjuteurs dans l'œuvre de notre salut.

V

Le Christ est-il le seul chef de l'Église? (2).

Le Christ est le chef de l'Eglise en tant qu'il communique la grâce aux membres de son corps mystique. Mais d'autres que le Christ n'apportent-ils pas la grâce aux hommes ? Un prédicateur qui convertit les pécheurs, un directeur de conscience qui fait progresser son pénitent, un prélat qui fait agir ses subordonnés dans des vues surnaturelles, ne donnent-ils pas à ceux sur lesquels s'exerce leur

(1) Luc, XV, 7 et 10. — (2) Sum. Theol., IIIa P., q. VIII, art. 6.

autorité ces grâces de conversion, de progrès, d'action obéissante, du moins dans une certaine mesure ? Saint Paul semble bien l'indiquer lorsqu'il écrit aux Ephésiens : « Qu'il ne sorte de votre bouche aucun discours mauvais, mais, s'il y a lieu, quelque bonne parole édifiant la foi pour donner la grâce à qui vous entend. (1) » Dans l'évangile de saint Jean, Notre-Seigneur lui-même se nomme « le bon Pasteur » (2) ; or, selon la 1re épître aux Corinthiens (3), la grâce des pasteurs est une grâce de ministère, donnée à plusieurs. Saint Pierre, de son côté, appelle Notre-Seigneur « le Prince des pasteurs » (4), ce qui équivaut à dire qu'il est le Chef des chefs. Puisque les auteurs inspirés eux-mêmes attribuent les noms scripturaires du Christ chef de l'Eglise à d'autres qu'à lui, serait-ce donc qu'il n'est pas le seul chef ? — Est-il d'ailleurs certain qu'un homme ne puisse aussi donner la grâce, et mériter en conséquence le titre de chef ? Nous ne parlons pas ici de l'homme abandonné aux seules forces de sa nature : il est par trop évident qu'un homme, sans un secours spécial de Dieu, est radicalement incapable de communiquer à d'autres une ressemblance surnaturelle avec Dieu et le pouvoir de produire des actes divins par leur objet. Mais, pourvu lui-même de la grâce, lui est-il impossible d'en dis-

(1) IV, 29. — (2) X, 11. — (3) XII, 28. — (4) I Pierre, V, 4.

tribuer quelque chose ? De prime abord, on en douterait. Tout être parfait dans sa nature peut produire des êtres semblables à lui. Un savant, par exemple, peut faire un savant. Or un homme est beaucoup plus perfectionné par le don de la grâce que par la possession de la science parfaite. Donc à plus forte raison que le savant communiquant sa science, l'homme pourvu lui-même de la grâce a-t-il la faculté de donner la grâce qui est en lui. Voilà les objections à la thèse.

Mais saint Thomas répond que c'est une prérogative toute personnelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ d'être, au sens propre et total, le chef de l'Eglise. Les textes de l'Ecriture que nous venons de rapporter prouvent simplement, comme nous l'expliquerons tout à l'heure, que d'autres hommes peuvent être, en un sens moins complet, bien que réel, chefs de l'Eglise ou dans l'Eglise. Quant à la plénitude du pouvoir souverain, saint Paul l'attribue formellement au Christ : « Il est le chef dont tout le corps appuyé et solidement assemblé par des articulations tire l'accroissement que Dieu donne. (1) » C'est donc le Christ qui, seul, fait croître l'Eglise. Lui seul détient en sa puissance cette force surnaturelle par laquelle le royaume de Dieu

Colos., II, 19.

s'étend dans une âme ; et puisque l'influx de la grâce dans les âmes est l'acte principal du chef mystique, le Christ est le seul chef de l'Eglise.

L'assimilation faite tout à l'heure entre le savant qui possède la science et le juste qui possède la grâce, capables l'un et l'autre de donner ce qu'ils ont, est trop superficielle. Sans doute, en son genre de ressemblance supérieure avec Dieu, la grâce est plus parfaite que la nature. Mais elle l'est moins par son caractère de don surajouté aux énergies naturelles. Nous possédons bien plus parfaitement nos qualités innées ou acquises que nous ne possédons la grâce, et cela parce qu'elles sont à la mesure de notre activité native. Par exemple, notre science acquise est le fruit de notre intelligence et de nos efforts : nous la possédons dans la mesure même où nous sommes les maîtres de ces efforts intellectuels. La grâce, au contraire, est supérieure à tout le déploiement de notre activité : c'est une participation de la nature divine dans une ressemblance au-dessus de nos forces ; nous ne la possédons pas comme le résultat des efforts qui sont pleinement en notre pouvoir, elle est moins notre possession que le don de Dieu. Aussi nous en usons comme d'un don, selon les intentions du donateur et selon le pouvoir qu'il nous a laissé sur elle ; nous en usons pour surnaturaliser nos propres énergies, et non pas celles d'autrui. Et dès lors le caractère de don

surnaturel qui est propre à la grâce en limite l'usage entre nos mains, sur nous-mêmes.

Que penser alors de l'action surnaturelle du ministère sacerdotal et hiérarchique ?

C'est une action extérieure qui s'arrête à la seule exhortation, à l'indication des motifs d'agir, comme font les prédicateurs ou les directeurs de conscience. C'est encore une action qui dénonce un précepte et en intime l'obligation : par exemple, quand le pape promulgue une loi disciplinaire, ou quand un supérieur édicte une ordonnance à ses inférieurs. Les supérieurs ecclésiastiques sont chefs dans l'ordre du gouvernement extérieur. Et ils sont formellement chefs puisqu'ils participent au gouvernement du Christ sur son Eglise, bien qu'ils le soient à un titre moins absolu que le Christ.

Quand nous parlons de gouvernement extérieur, nous ne voulons pas dire que ce gouvernement des chefs humains de l'Eglise n'atteint que les actes extérieurs ; il atteint, au contraire, les consciences et les volontés et les oblige. Mais il les atteint par le dehors en proposant à l'activité des gouvernés des motifs et des objets d'action. Et puisqu'il n'atteint le for intérieur que d'une manière indirecte, ce n'est rien enlever à sa légitime dignité que de l'appeler un gouvernement extérieur : c'est rendre à chacun ce qui lui est dû, et laisser au

Christ sa prérogative unique d'influer la grâce.

En certains actes du ministère ecclésiastique pourtant et en particulier dans l'administration des sacrements, il arrive qu'un homme communique directement la grâce aux âmes. — Oui, mais alors le ministre n'agit plus en vertu d'un pouvoir possédé en propre à titre de chef distinct du Christ : il agit par une communication transitoire de la grâce capitale de Notre-Seigneur, dont son caractère sacerdotal le fait être l'instrument désigné. Il est alors, en quelque sorte, le substitut du Christ, comme pourrait être, pensons-nous, par occasion, un apôtre dont telle parole inspirée porte à une âme le coup de la conversion.

Le Christ s'adjoignant ainsi, comme instrument de sa grâce, la parole d'un homme qui n'y peut rien et n'y pense même pas est un cas extraordinaire; le cas sacramentel est ordinaire dans la communication de la grâce. Mais ni dans l'un ni dans l'autre de ces cas, les hommes ne détiennent la grâce en leur pouvoir : ils ne font que prêter au Christ le ministère de leur parole et de leurs actes (1).

Dans la mesure même où des hommes sont chefs de l'Eglise, ils le sont moins que le Christ. Car Notre-Seigneur est chef pour l'universalité des espaces, des temps et des états, tandis que le pou-

(1) Cf. *De Verit.*, q. XXVIII, art. 2. ad 12m, 14m, 15m, 16m.

voir des autres chefs se particularise toujours. Le pape n'est chef universel que dans l'Eglise militante de son temps ; mort, il n'est plus pape, et la tiare le cède à la mitre sur le front de sa dépouille. D'autres, comme les évêques, les prélats, les abbés, ne sont que des chefs locaux. Tous enfin ne sont chefs que par la vertu du Christ qui se les substitue ; lui est chef par lui-même, à raison de la grâce plénière qui découle comme naturellement de son union hypostatique. Il peut produire la grâce. Nous n'avons pas à insister sur ce point. Nous avons vu, en effet, que, par suite de son union à la personne du Verbe, l'âme du Christ a reçu la grâce à son degré le plus éminent. Cette éminence fait précisément que toute l'humanité de Jésus peut elle-même communiquer la vie surnaturelle par manière d'instrument intimement uni à Dieu sanctificateur. Et voilà le privilège incommunicable au plus parfait des saints, au plus élevé des anges, à la Sainte Vierge elle-même ! Donner la grâce, c'est produire directement dans l'essence de l'âme une ressemblance formelle avec la nature divine. Or Dieu seul peut atteindre directement l'essence de l'âme. Les créatures, hommes ou anges, n'agissent que par le dehors sur nos facultés spirituelles : hommes ou anges nous proposent des signes, nous soumettent des motifs et des buts, et c'est tout. Donner la grâce, c'est encore achever cette déification de notre

essence spirituelle par une déification de nos facultés, rendues capables désormais de voir Dieu comme il se voit et de l'aimer en conséquence. La grâce s'insinue ainsi du fond le plus caché de notre âme jusque dans les plus libres inspirations de notre volonté et dans les plus subtiles déterminations de notre pensée. C'est le propre de Dieu d'actionner notre intelligence et notre liberté, non plus à la surface et plus ou moins efficacement, mais par le dedans, et avec un irrésistible succès. C'est sa prérogative de Cause première et universelle de l'être et de toutes les modalités de l'être, sans en exclure les plus intimes, les plus délicates et les plus jalousement autonomes.

On peut se demander ici pourquoi ce pouvoir moteur de la vie surnaturelle que nous déclarons propre à Dieu et incommunicable s'est pourtant communiqué à l'humanité du Christ, c'est-à-dire à une créature. — C'est que le Christ n'est pas simplement une créature. Il est une nature humaine et une nature divine réunies dans l'unique personnalité du Verbe. Sa nature humaine demeure humaine sans confusion avec la nature divine, mais pourtant elle lui est substantiellement unie ; elle subsiste dans le Verbe et par lui, et le Verbe se l'annexe en vue de toute œuvre capable d'être faite à l'aide d'un instrument. Or la production de la grâce, à la diffé-

rence de la production des choses, se fait dans un sujet préexistant, et, par suite, comporte certaines dispositions et modifications de ce sujet sur lesquelles peut opérer un instrument. Dieu a tout créé par son Verbe en sa pure nature de Verbe divin et ne pouvait créer par aucun instrument créé lui-même ; mais il peut réparer en nous les ruines du péché et nous sauver en se servant de l'humanité du Verbe fait chair. L'humanité de Notre-Seigneur tient donc son privilège de concourir à la production de la grâce, de ce degré suprême d'union à Dieu où la place l'union hypostatique.

Un mot en passant au sujet du pouvoir de grâce de la Sainte Vierge. La liturgie de l'Eglise le lui reconnaît en des termes singulièrement expressifs. A la fin des hymnes de ses fêtes on salue « Marie, Mère de grâce et Mère de miséricorde » ; dans la prose *Inviolata*, selon la lecture qui en est autorisée au rit dominicain, on lui demande de nous « accorder le pardon » ; et dans l'antienne du *Salve Regina*, on l'adjure « de nous montrer Jésus, le fruit béni de son sein, après l'exil de cette vie. » Ces formules prises à la rigueur de la lettre sembleraient dire que la Bienheureuse Vierge donne la grâce, accorde la rémission des fautes et assure finalement aux justes leur récompense. Mais elles doivent s'entendre au sens de cette « toute-puissance

dans la prière » que saint Bernard attribue justement à la Mère du Sauveur et des hommes. Elles ne prétendent pas mettre sur le même plan la Sainte Vierge et Celui « par lequel » l'Eglise sollicite toujours les dons de la grâce parce qu'il en est le maitre et le donateur.

La dévotion catholique veut simplement placer l'intercession de la Mère de Jésus au-dessus de toute intercession des anges et des hommes. Sa sainteté hors de pair place Marie assez près de Jésus et assez au-dessus des hommes pour qu'elle soit autorisée à demander tout pour tous, alors que les autres bienheureux paraissent avoir plutôt un crédit limité à certains genres de faveurs. Une des formules les plus expressives de son pouvoir de supplication toute-puissante se trouve dans cette prière de l'Église : O Vierge-Mère, lorsque « vous serez en présence de Dieu, n'oubliez pas de solliciter pour nous toutes sortes de biens, et mettez-nous à l'abri de sa colère (1). »

(1) Offert. in fest. Compassionis B. M. V., in *Miss. Praed.*

CHAPITRE IV

L'INTELLIGENCE DU CHRIST

I

Le Christ a-t-il eu quelque autre connaissance intellectuelle que la science propre au Verbe ? (1)

Dans sa lettre dogmatique aux Empereurs écrite au synode de Rome en 690, le pape Agathon déclarait : « Nous professons que Notre-Seigneur Jésus-Christ possède réellement deux natures, la divine et l'humaine, et que chacune d'elles a sa volonté et ses opérations respectives ; car la règle de notre foi nous enseigne que le même et unique Seigneur Jésus-Christ est à la fois Dieu parfait et homme parfait. La tradition apostolique, la tradition évangélique, l'enseignement des saints Pères reconnus

(1) Sum Theol., IIIa P., q. IX, art. 1.

par la sainte Eglise apostolique et catholique et par les vénérables synodes, nous en témoignent (1). »

C'est de ce principe de foi définie, à savoir l'intégrité de la nature humaine dans le Christ et l'intégrité des opérations propres de cette nature, que saint Thomas déduit la réalité de ses opérations intellectuelles. A vrai dire, cette déduction n'est pas elle-même un article de foi explicite ; mais elle est une conclusion théologique aussi proche que possible de la foi. Sous le principe de l'intégrité des opérations humaines du Christ, il n'y a qu'à mettre cette mineure : Or penser est une opération naturelle de l'homme, et la conséquence s'ensuit : Donc le Christ a exercé son activité intellectuelle d'homme. On ne serait pas formellement hérétique en niant la conséquence mais on serait au moins téméraire, et on pècherait presque immédiatement contre la foi. C'est ainsi qu'on peut, avec saint Thomas, regarder cette négation comme moralement condamnée par le pape Agathon et par le 6e Concile de Constantinople qui reprend dans ses canons les termes mêmes du pontife et qui ajoute expressément : « Notre-Seigneur, de même substance que nous, fut semblable à nous en tout, hormis le péché (2). »

Mais comment ces actes de connaissance intellec-

(1) Denz., doc. XXVII, 235. — (2) Denz. doc., XXVIII, 237.

tuelle humaine procédaient-ils de l'âme de Notre-Seigneur ? Les Conciles ne nous le disent pas ; ils se contentent d'affirmer le fait qu'il exerçait toutes les opérations normales de notre nature, et puis c'est tout. C'est donc, en quelque sorte, la loi de l'activité de la pensée humaine dans le Christ que nous allons dégager ici avec saint Thomas. Il n'est pas nécessaire pour cela d'entrer dans des considérations nouvelles étrangères à l'ordre d'idées dans lequel se mouvaient le pape Agathon et le Concile de Constantinople : il n'y a qu'à raisonner sur les principes traditionnels remis en lumière par ces deux autorités.

Le Christ, dit le Concile, est Dieu parfait et homme parfait, Dieu vrai et homme vrai. Or serait-il un homme vrai et parfait s'il n'exerçait pas ses facultés intellectuelles, et toutes celles qui servent au travail de la pensée humaine ? Evidemment non ; il serait un homme tronqué, homme vrai, dans la substance inerte de son cerveau et de son âme, mais semblant d'homme par l'inertie même de ce cerveau incapable de rien élaborer. Et il y aurait une souveraine répugnance à ce que le Fils de Dieu fait homme se soumît à une pareille captivité d'esprit ; chose concevable cependant, et métaphysiquement possible. Le Fils de Dieu est venu en ce monde pour restaurer l'être humain dégradé par le péché, non

seulement dans ses qualités morales et surnaturelles, mais encore dans l'usage de ses activités naturelles. Le libre-arbitre est affaibli en nous par la concupiscence, et l'intelligence est devenue plus obtuse. Le Christ est le restaurateur de l'intégrité de notre nature. Dès lors, comment aurait-il pu nous apparaître avec une nature humaine privée de son acte le plus parfait et le plus légitime ? Tous les hommes, même les sauvages, sont capables de cet acte : tous pensent à quelque degré. Or un Christ qui n'eût point pensé eût été le plus imparfait des hommes ; il n'eût même pu produire aucun acte conscient et méritoire d'amour de Dieu, d'amour des hommes, de prière, de sacrifice, en un mot aucun acte humain. Ce Christ-là eût été une belle statue muette et sans expression : il n'eût point été le Fils de l'homme dans l'intégrité de nature et d'activité humaine qui convenait au réparateur de notre race.

Qu'on le remarque bien, l'activité intellectuelle qui aboutit à la science humaine ne fait pas double emploi, dans le Christ, avec la science du Verbe. Puisqu'il y a chez lui deux natures, c'est-à-dire deux principes distincts d'opérations diverses, il doit y avoir deux ordres d'opérations. La nature divine exerce son acte intellectuel, ou plutôt elle l'est elle-même puisqu'en Dieu l'être et la pensée ne se séparent pas ; mais cet acte divin, qui est la

pensée divine, ne peut suppléer dans la nature humaine l'activité propre de l'âme intelligente. Un acte vital ne se communique pas : on pense avec son esprit, et non pas avec l'esprit d'autrui. Or, dans le Christ, autre est la nature humaine, autre la nature divine. Il faut donc que chaque nature, à moins de se confondre l'une avec l'autre, ce qui est impossible, garde sa propre activité intellectuelle.

Ceci nous amène à une seconde raison de convenance en faveur de l'activité intellectuelle humaine de Notre-Seigneur. Tout ce qui existe dans la nature, n'existe qu'en vue de son action : l'action, c'est l'état parfait et le plein déploiement de l'être, et en particulier de l'être vivant. Si la plante cesse d'agir par ses fonctions respiratoires et nutritives, elle meurt ; si l'animal est privé de la vue, du toucher, du mouvement local, il se diminue et se corrompt. De même, si l'âme ne pense pas, si elle ignore tout, on peut dire qu'elle ne vit pas : bien qu'immortelle, la suspension de son acte vital par excellence la rend comme morte. Ainsi donc tout ce qui existe, dans l'ordre de la Providence qui est l'ordre même de son bien, n'existe que pour agir. Et par conséquent si l'intelligence du Christ ne pense pas, elle est en dehors de l'ordre providentiel, elle manque son but, elle est frustrée de son bien.

La présence de la science divine éternellement en acte dans la personne du Verbe Incarné n'étouffe pas — on pourrait peut-être le craindre — le rayonnement, bien faible auprès d'elle, assurément, de l'intelligence sublime de l'Homme-Dieu. Il n'en est pas de la science divine propre au Verbe et de la pensée créée de Jésus comme de la lumière du soleil et de celle des étoiles. Le soleil levant fait pâlir les plus brillantes étoiles, et, dans son plein midi, celles-ci disparaissent tout à fait. Au contraire, la lumière propre de l'intelligence humaine lui vient précisément de l'irradiation sur elle de l'Intelligence divine ; et plus un être humain est proche de Dieu, plus son intelligence en reçoit de lumière et en réfléchit de rayons. L'intelligence humaine en face de Dieu est plutôt comme un miroir en face du soleil : ce miroir reçoit du soleil une clarté qu'il reflète, qui se laisse voir, et qui éclaire ce qui l'entoure, même sous l'éclat du plein midi. Pareillement, la lumière de la pensée humaine dans le Christ, loin de pâlir au voisinage des incandescences de la science divine s'y fait plus pure, plus intense, plus radieuse. Si, comme le dit saint Jean (1), « le Verbe est la vraie Lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde », combien n'éclairera-t-elle pas davantage Celui qui y est venu pour en être la lumière, non seulement

(1) I, 9.

par sa pensée divine, mais encore par sa pensée et sa parole d'homme !

On voit donc que pour faire honneur au Verbe en qui il subsiste et aussi pour remplir dignement et efficacement sa mission de modèle et de rédempteur, Notre-Seigneur doit posséder humainement une pleine activité d'esprit. Il n'y a d'ailleurs qu'à ouvrir l'Evangile pour y trouver saisie sur le vif, avec un charme de vérité incomparable, cette vie intégrale de la pensée humaine dans le Christ. Il procède comme nous par propositions et par raisonnements. Sans doute, très souvent, il affirme : « En vérité, en vérité, je vous le dis » ; mais l'affirmation est bien encore une forme naturelle de notre activité mentale, la forme du témoignage. Aussi bien l'affirmation lui convient singulièrement car il est le témoin, le témoin unique qui a pleinement vu, même en tant qu'homme, ce Père dont il vient déclarer les volontés et manifester l'amour. Mais jusque dans l'expression de ce souverain témoignage, il fait acte de pensée humaine. Il le fait encore dans ses paraboles où se reflètent le coloris et la lumière du ciel de Galilée ; dans ses paraboles où se déploie une imagination tour à tour gracieuse et grandiose, riante et terrible. Il raconte les pleurs et les grincements de dents des damnés, aussi bien que les prévenances délicates de son père pour les oiseaux et les anémones des champs et des bois. A moins

de tenir l'Evangile pour un conte ou un roman, chacune de ses pages est, en quelque sorte, la preuve expérimentale de ce que nous avons conclu plus haut par voie d'argumentation théologique.

II

Le Christ a-t-il eu la vision divine en sa vie mortelle ? (1)

Saint Thomas répond affirmativement à cette question en s'appuyant sur une déclaration de Notre-Seigneur Jésus-Christ aux Juifs : « Vous n'avez pas connu Dieu ; mais moi je l'ai vu. Et si je disais que je ne l'ai pas vu, je serais comme vous, un menteur. Mais je l'ai vu, et je garde sa parole(2). » La déclaration est formelle. Elle n'est pas la seule. En saint Jean, Notre-Seigneur parlant à Nicodème s'exprime ainsi : « En vérité, en vérité, je te le dis, nous disons ce que nous savons, et nous rendons témoignage de ce que nous avons vu. » (3) On objectera que ces témoignages peu-

(1) Sum. Theol., IIIa P, q. IX art. 2 ; q. X, art. 2, 3, 4. — (2) Jean, VIII, 55. Le texte grec porte ἐγὼ δὲ οἶδα αὐτόν. — (3) III, 11

vent s'entendre aussi bien du Verbe en sa divinité, d'autant plus que c'est la tendance générale du quatrième évangile d'accumuler les preuves que Notre-Seigneur donne lui-même de sa personnalité divine. L'objection ne porte pas. Notre-Seigneur ne dialoguait pas avec Nicodème et ne réfutait pas les accusations des pharisiens en tant que Dieu : c'est sa parole d'homme qui s'exposait alors à la discussion des hommes. En lui l'homme était ce témoin de Dieu qu'il reprochait aux Juifs, en la personne de Nicodème, de ne point écouter : « Ce que nous savons, nous le disons, et nous rendons témoignage de ce que nous avons vu ; et vous ne recevez pas notre témoignage (1). » La vision à laquelle il rapporte ce témoignage, comme en étant l'expression fidèle, est donc incontestablement la vision qu'il a de Dieu en son intelligence d'homme, bien que, par ailleurs, en se nommant le Fils unique du Père qui vit en son sein, il affirme non moins explicitement sa divinité et sa science divine de Dieu : « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel (2). » Il se proclame « le Fils de Dieu qui est descendu du ciel », voilà Dieu qui s'incarne ; il se dit aussi « le Fils de l'homme qui est au ciel », c'est le Verbe Incarné

(1) Jean, III, 11. — (2) *Loc. cit.*, 13.

qui voit Dieu dans son intelligence humaine. Cette dernière parole du Christ vaut à elle seule, nous semble-t-il, toutes les preuves qui précèdent, et achève de mettre hors de doute le sens que nous leur avons reconnu. Comme « Fils de l'homme », il est dans le ciel à l'heure même de la nuit où il s'entretient avec le docteur sanhédrite qui le consulte : ce n'est donc pas simplement par la seule lumière de sa divinité qu'il voit Dieu, c'est encore par la lumière de cette vision bienheureuse dont nous symbolisons l'immensité, la pureté et l'éclat par cette métaphore radieuse du Ciel. Saint Jean, l'évangéliste du Verbe fait chair, a eu la grâce spéciale de mieux comprendre que tout autre les gloires de l'humanité de Jésus ; il nous fait pressentir ces révélations dans le texte court et substantiel que nous avons déjà cité et qui est comme l'abrégé de toute la psychologie surnaturelle de l'Homme-Dieu : « *Le Verbe s'est fait chair* — voilà l'union hypostatique ; *il a habité parmi nous* — voilà sa vie humaine et mortelle de fils d'Adam ; *et nous avons vu sa gloire de Fils unique du Père* — voilà les prérogatives surnaturelles que lui assure sa filiation divine par nature. » Quelles sont ces prérogatives ? — D'abord la plénitude de la grâce sanctifiante pour lui et de la grâce sanctificatrice pour les autres : « *de sa plénitude, nous avons tous reçu* » ; et enfin le suprême privilège : « *il est*

plein de vérité », c'est la vision béatifique, car la foi qui est toute vérité est pourtant une vérité mêlée d'ombre, elle ne remplit pas notre intelligence de la vérité divine, elle nous en laisse désirer encore la suprême clarté. C'est la vision seule qui découvre au Christ la vérité divine tout entière C'est donc de lui en tant qu'homme que saint Jean conclut : » « Personne n'a jamais vu Dieu ; mais le Fils unique qui est dans le sein du Père est celui qui l'a fait connaître (1). »

De là, on peut même inférer en pressant l'expression « *gloire propre au Fils unique de Dieu* », que cette vision béatifique accordée au Christ par suite de l'union hypostatique et de la filiation divine lui fut accordée au premier instant de cette union, c'est-à-dire en sa conception même. Dès qu'il existe dans le sein de Marie, il voit Dieu face à face. Mais n'insistons pas pour le moment.

Venons-en maintenant aux raisons qu'allègue saint Thomas en faveur de cette vérité. Jean de Saint-Thomas observe très justement que, sur ce fait de la vision béatifique accordée au Christ, les preuves métaphysiques démonstratives sont introuvables. On ne démontre point par les lois nécessaires de l'être ce qui dépend essentiellement de la bonté

(1) I, 14-18.

et du seul bon plaisir de Dieu. Mais quand il nous l'a révélé, ce qui est ici le cas, on a le droit, après coup, d'en rechercher les convenances, Dieu ne faisant rien que de très sage et de très harmonieux.

La grande raison de convenance que découvre saint Thomas pour favoriser Notre-Seigneur de la vision béatifique dès sa vie mortelle, c'est sa fonction même de médiateur et de rédempteur. « Il convenait, en effet, dit l'Epitre aux Hébreux, que celui pour qui et par qui sont toutes choses et qui voulait conduire à la gloire beaucoup de fils élevât à la perfection le chef et le prince de leur salut (1). » Le Christ est donc le prince et l'auteur du salut pour ces fils nombreux destinés au ciel ; il est l'auteur de ce salut, non seulement par ses mérites que Dieu agrée et qui sont de valeur infinie, mais encore par l'action intime qu'il exerce sur nous, action qui nous fait fils de Dieu et nous rend déiformes. Cette thèse, on le remarque, est toute remplie de la sève des épîtres de saint Paul. Qu'est-ce que la vision béatifique ? C'est l'épanouissement parfait de ces clartés d'aube qu'est en nous la foi; c'est l'intensité souveraine, et sans atténuation possible, de cet amour de Dieu mal assuré que nous laissons se refroidir dans les ombres et les glaces du péché ; c'est la consommation de la grâce,

(1) II, 10.

de l'accomplissement du salut. Si donc Notre-Seigneur est, comme le dit saint Jean, « celui par qui la grâce et la vérité ont été faites (1) », c'est-à-dire faites en nous, la vérité entièrement découverte et la grâce pleinement épanouie de l'amour de Dieu dans le ciel sont encore son œuvre. Il est donc bien l'auteur total de notre salut, dans son commencement sur la terre et dans sa réalisation plénière au Ciel.

Que sommes-nous donc en face de cette action qui nous sauve ? — Nous sommes des êtres imparfaits, ébauchés, que le Christ achève et conduit « à l'état d'hommes, à la pleine mesure de son âge parfait (2). » Mais précisément, pour perfectionner l'imparfait, il faut être soi-même parfait ; pour achever ce qui est commencé, il faut être soi-même achevé ; un ignorant ou un demi-savant ne forme point des savants, et pour inspirer quelque grand dévoûment, on doit se dévouer soi-même sans compter. Ainsi, pour donner à nos âmes, encore enténébrées, même sous le demi-rayonnement de la foi, le plein jour et la pleine joie de la vision béatifique, le Christ doit vivre lui-même dans une clarté entière. Et pour donner ce plein jour, non pas à une seule âme, mais à des millions d'âmes, et parmi ces âmes à celles de plus large envergure comme celles de l'apôtre Paul,

(1) I, 17. — (2) Ephés. IV, 13.

de François d'Assise, de Catherine de Sienne, de Thérèse d'Avila, il doit avoir lui-même la vision de Dieu à son degré le plus excellent.

L'humanité de Notre-Seigneur, il est vrai, nous donne la grâce, et puis la gloire, comme instrument du Verbe de Dieu ; à ce titre, il peut sembler qu'il n'ait pas plus besoin que tout autre instrument de posséder en propre l'effet qu'il concourt à réaliser. Mais ici, les principaux commentateurs de saint Thomas, Cajetan en particulier (1), font remarquer que Notre-Seigneur n'est pas un instrument quelconque, de nature inerte, de bois ou de fer, comme sont faits des outils d'ouvrier : il est l'instrument animé, intelligent et libre, de l'action divine qui sanctifie et qui glorifie. Dès lors il lui appartient de comprendre et d'aimer ce qu'il fait ; il lui appartient par conséquent de posséder lui-même la béatitude qu'il communique aux autres. Et cela surtout parce que Notre-Seigneur est l'instrument uni personnellement au Verbe. Il a Dieu en lui, et en Dieu la béatitude increéée ; par cette union très intime, son âme d'homme devient souverainement digne et capable plus que toute autre âme d'homme du don suprême de la vision béatifique. Il faut donc qu'à titre même d'instrument uni au Verbe de Dieu, Notre-Seigneur reçoive ce don.

(1) Comment. in art. 2, q. IX, IIIa P., Sum. Theol.

Ces raisons de convenance prouvent-elles que le Christ ait dû avoir la vision de Dieu durant sa vie terrestre ? — Elles prouvent plutôt qu'il dût l'avoir en tant que Fils de Dieu et Sauveur, abstraction faite de toute considération de temps. Et pourtant, à y regarder de près, ces raisons disent plus. Notre-Seigneur fit acte de Sauveur dans tout le cours de son pélerinage ici-bas, en toutes et chacune des démarches qui eurent les hommes pour objet. Sans doute, c'est par sa passion et sa mort qu'il nous sauva. Mais quand il guérissait l'aveugle-né, ou qu'il pardonnait à la femme adultère, ou qu'il conversait avec Nicodème, ou qu'il prêchait sur les bords du lac de Tibériade, il apportait déà des grâces de salut à ses auditeurs ou à ses interlocuteurs ; et ces grâces, dans l'intention divine comme dans l'intention de son âme, se distribuaient en vue de la béatitude éternelle. Dans le moindre de ses bienfaits, il réalisait sa volonté dominante de sauver les âmes, il les acheminait vers le bonheur du ciel, il les y préparait ; il fallait donc qu'il possédât lui-même ce qu'il donnait déjà en espérance et en germe. Les prêtres, ses ministres, conduisent les âmes vers le ciel sans y être plus qu'elles ; mais à lui, Souverain-Prêtre, Auteur du salut et instrument parfait de Dieu, convenait l'état parfait du salut accompli. Son union hypostatique au Verbe de Dieu réclamait d'ailleurs, à elle seule, cette vision en quelque sorte innée de

l'essence divine. En définitive, à cause de lui-même et à cause de sa vocation, le Verbe fait chair pour notre salut devait immédiatement combler son âme humaine de la gloire divine.

L'âme humaine du Christ jouit de la vision de Dieu, et elle en jouit dès le premier instant de l'union hypostatique. Sa vision ressemble beaucoup à celle dont jouissent les anges et les saints dans le ciel (1) ; mais, à certains égards, elle en diffère profondément. Il importe de bien établir ces différences. Voyons donc, d'après saint Thomas, quelles sont les qualités propres de la vision bienheureuse dans l'âme du Christ. Inutile de remarquer que nous ne parlons pas ici de la vision que le Verbe a de lui-même.

1° Notre-Seigneur a-t-il, en tant qu'homme, une vision de Dieu égale à celle que Dieu a de lui-même?

Absolument parlant, non. Notre-Seigneur voit l'essence divine toute entière telle qu'elle est, et cependant on ne peut pas dire qu'il la comprenne. Comprendre quelque chose, c'est en égaler tout le connaissable par l'acte de la connaissance ; or l'essence divine est infinie et l'âme du Christ est chose finie. Dans l'état même d'union hypostatique, l'incréé demeure l'incréé, et le créé garde

(1) Cf. Sum. Theol., Iª P., q. XII.

sa contingence et ses limites (1). La communication même de la personne divine du Verbe à la nature humaine du Christ n'est donnée à celle-ci que pour subsister, et non comme principe propre d'action. Ainsi, Notre-Seigneur considéré comme homme, ne sort pas des bornes de sa nature créée ; et bien qu'il voie Dieu tout entier, il ne le voit pas totalement, il ne le voit pas autant qu'il est visible.

Toutefois, il arrive, dans le langage courant, de dire que le Fils de l'homme, que Jésus, voit Dieu aussi bien que Dieu se voit. Cette proposition est exacte si on l'entend de la nature divine du Verbe fait chair; elle ne l'est pas si on l'entend de sa nature humaine. Ou plutôt les propositions de ce genre sont vraies à cause de l'identité de suppôt entre la nature divine et la nature humaine du Christ. En ce sens, on peut soutenir que le Fils de l'homme a créé le monde, et cependant, en tant que Fils de l'homme, il ne peut pas créer ; et soutenir aussi que le Fils de Dieu est mort, bien que le Fils, Dieu comme son Père, *en soi*, ne puisse mourir. Ces manières de parler sont autorisées en vertu de ce qu'on appelle en un style aussi barbare qu'inutile la *communication des idiomes*. Pourquoi ne pas dire la communication des attributs

(1) Damasc., *de Fide orthod.*, c. 3 et 4.

propres ? ou encore l'échange logique des propriétés ? — Mais le formulaire de l'Ecole est sacré !

2° Notre-Seigneur connaît-il, dans le Verbe, toutes choses, et même l'infini ?

Il faut distinguer ici.

Tout connaître dans le Verbe peut signifier connaître absolument tout ce qui est en la puissance du Verbe, c'est-à-dire non seulement ce qui a procédé, procède ou procèdera de lui, mais encore tout ce qui pourrait en procéder, les possibles, l'infini. En ce premier sens, l'âme de Notre-Seigneur ne connaît pas tout dans le Verbe : elle n'a pas ce que les théologiens appellent la *science de simple intelligence.* En effet, les choses sont en Dieu comme l'effet dans la puissance active de sa cause, comme dans l'énergie créatrice cause de tout. Plus parfaitement nous voyons une cause, et mieux nous voyons en elle les effets qu'elle contient dans sa virtualité. Un savant découvre dans un seul principe des séries de conclusions que n'y découvre pas un ignorant : l'ignorant a besoin d'explications détaillées et soigneusement déduites une à une, là où le savant se contente d'un simple regard, unique et profond. Ainsi pour saisir la totalité des effets qui sont au pouvoir d'une cause, il faut comprendre cette cause dans sa totalité. Et comme comprendre

c'est égaler en intelligence l'intelligible compris, celui qui comprend Dieu égale Dieu. L'âme de Notre-Seigneur, esprit créé, ne peut donc comprendre tout ce qui est en Dieu : ce serait pour elle saisir toute la puissance divine, et partant, l'égaler, être Dieu (1) !

Tout connaître dans le Verbe peut signifier aussi connaître simplement tout ce qui a été, est et sera, tout ce qui a été et sera dit, fait et pensé, en un mot tout l'ordre réel des choses qui se succèdent dans le temps. En ce dernier sens, l'âme de Notre-Seigneur connaît tout dans le Verbe : elle a ce que les théologiens appellent la *science de vision*. Si elle ne connaît pas dans sa vision bienheureuse tout ce qui est en la puissance du Verbe, elle connaît du moins tout ce qui en est sorti ou en doit sortir. Quand Dieu admet une intelligence créée à le contempler au ciel, cette intelligence ne voit point absolument toutes choses en lui, mais d'autant plus de choses qu'elle le voit mieux lui-même, c'est-à-dire tout ce que lui permettent de voir la clarté et la profondeur de sa vision. Au ciel, nous ne verrons pas Dieu tous également. « Autre est l'éclat du soleil, autre l'éclat de la lune, et autre l'éclat des étoiles ; même, une étoile diffère en éclat d'une autre étoile. (2) » L'analogie qu'établit saint Paul à

(1) Cf. Sum. Theol., Iª P., q. XII, art. 8. — (2) I Cor., XV, 41.

propos de la résurrection des corps peut fort bien s'étendre aux diverses récompenses des âmes. Or nous verrons Dieu au ciel dans la mesure où nous l'aurons aimé soit en lui-même, soit dans nos frères. En effet, dit saint Thomas, là où il y a plus d'amour de Dieu, il y a un désir plus intense de le voir ; et là où il y a un désir plus intense, il y a préparation meilleure à recevoir ce qu'on désire (1). Les degrés de charité dans la vie présente déterminent donc les degrés de vision dans la vie du ciel. Et comme l'extension de la vision dépend du degré de clarté et de profondeur avec lequel on voit Dieu, au ciel, les bienheureux voient plus ou moins de choses selon que sur terre ils l'ont plus ou moins aimé. Or. Notre-Seigneur, dès le premier instant de sa vie terrestre, a eu pour Dieu un amour si grand qu'il n'était plus susceptible d'accroissement, ni capable d'être égalé par l'amour d'aucun ange ni d'aucun saint, un amour sans limites. Il a donc eu une connaissance illimitée des choses qui procèdent ou doivent procéder de Dieu, à quelque titre que ce soit (2).

Chez les bienheureux, la vision des choses créées dans le Verbe ne se proportionne pas seulement à l'intensité de l'amour de Dieu, mais encore à leur

(1) Cf. Sum. Theol., Iª P., q. XII, art. 6. — (2) Cf. Sum. Theol., Suppl., Q. XCII, art. 3, ad 12ᵐ.

mission par rapport à l'Eglise militante. Les bienheureux, devenus les amis de Dieu, sont aussi nos intercesseurs : Dieu lui-même les délègue à cet office. Ils sont ainsi les ministres de la puissance divine au service de la miséricorde. Et dès lors, ils ont à connaître cette puissance en elle-même et dans les effets bienfaisants qu'elle veut bien réaliser par leur concours. De l'ensemble de ces doctrines qui sont courantes dans l'enseignement de l'Eglise, nous sommes très légitimement autorisés à conclure que chaque bienheureux connaît dans le Verbe ce qui le concerne lui-même dans sa fonction de protecteur et d'avocat pour les justes et les pécheurs de sa famille spirituelle ou temporelle encore sur la terre. C'est l'opinion même du Docteur Angélique, et nous lui trouvons la plus haute probabilité.

Or, la mission de Notre-Seigneur Jésus-Christ n'est pas comme celle des saints, toute particulière à une œuvre spéciale ou à un groupe d'individus. Ce n'est pas la mission réformatrice du clergé propre à Grégoire VII, ni la mission savante et doctrinale propre à saint Thomas d'Aquin, ni la mission religieuse et législative propre à saint Benoît : c'est la mission de Rédempteur unique de tous les hommes et de Juge suprême des vivants et des morts. Et cette mission, qui importe souverainement à notre salut, ne nous est pas seulement connue,

comme la mission de tel ou tel saint, par des témoignages historiques plus ou moins fondés et par des probabilités théologiques, mais par l'affirmation inspirée de l'Evangile : « Le Père ne juge personne, mais il a remis tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père (1). » Voilà bien le Christ investi de la judicature universelle. Et ce n'est pas comme Verbe que le Christ a reçu cette judicature, car l'Evangile ajoute : « Le Père a donné au Fils le pouvoir de juger parce qu'il est Fils de l'homme (2). » Or, pour rétribuer en justicier équitable et bien informé tous ceux qui relèvent de son tribunal, le Christ a besoin de connaître toutes les actions des hommes et jusqu'à leurs pensées les plus secrètes. On peut donc affirmer qu'il les connaît. Aussi, dans l'Evangile, nous le voyons pénétrer dans les replis des consciences avec une infaillible clairvoyance. Et il n'est pas seulement le juge des hommes, il est le maître de toute la création, car « tout lui a été soumis (3) », dit saint Paul, tout, au ciel et sur la terre. Tout lui est soumis comme au chef de la création entière, au chef en qui la matière et l'esprit, l'homme et Dieu se rencontrent en une substantielle union qu'aucune perfection créée ne peut égaler ni même atteindre. Anges et hommes sont également ses sujets, c'est pourquoi il est en

(1) Jean, V, 22-23. — (2) *Loc. cit.*, 27. — (3) I Cor., XV, 27

droit de les connaître tous dans la vision du Dieu qui les lui a librement assujettis. Le Verbe en son essence est donc, sous le regard de l'intelligence béatifiée de Notre-Seigneur, ce miroir doué de volonté, dont parle saint Thomas, un miroir qui se montre comme il veut, dans la mesure où il le veut, reflétant pour celui qui le regarde tous les spectacles que sa volonté se décide à lui montrer (1).

En somme, Notre-Seigneur reçoit une communication intégrale de ce que les théologiens appellent en Dieu la *science de vision*, c'est-à-dire la science des réalités passées, présentes ou futures. En vertu de cette communication qui lui est faite à cause de sa charité parfaite et de sa fonction de Juge universel, et en définitive à cause de l'union hypostatique, il voit dans le Verbe comme dans son principe tout ce que Dieu a fait, fait et fera ; à plus forte raison voit-il tout ce qui procède ou peut procéder des créatures, même des créatures libres, puisque le pouvoir des créatures, et même leur liberté, n'est qu'une participation du pouvoir divin. Mais il n'a pas cette science dite de *simple intelligence* par laquelle on voit les possibles : et c'est là ce qui met sa connaissance des choses dans l'essence divine au-dessous de la connaissance que le Verbe en a. (2)

(1) Sum. Theol., Suppl., q. XCII, art. 3, ad 6m. — (2) Sum. Theol., Suppl., q. XCII, art.3, ad 2m.

La science de vision elle-même est en Notre-Seigneur à la fois égale et inférieure à celle du Verbe. Elle lui est égale quant au nombre des réalités vues ; elle lui est inférieure quant à l'intensité de la vision. La lumière increéée excède infiniment toute lumière créée, même dans l'âme très parfaite de Notre-Seigneur. Et ainsi le dernier avantage de la vision du réel comme de l'intelligence des possibles reste à Celui dont le livre de Job déclare : « Il est le grand Dieu qui dépasse toute notre science (1). »

Il y a cependant une chose future dont l'Evangile semble refuser la connaissance à Notre-Seigneur, le jour du jugement. « Pour ce qui est du jour et de l'heure, dit Jésus, personne ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul (2). » Ce texte, qui a singulièrement embarrassé les commentateurs et les théologiens, peut, selon saint Thomas, s'entendre ainsi : le Fils déclare ignorer ce jour parce qu'il ne veut pas nous l'indiquer. Ainsi nous disons, pour nous dérober à une question indiscrète, pour garder un secret qu'on nous a confié : Je n'en sais rien. Le Père, au contraire, connaît ce jour, et il le révèle au Fils dans la génération éternelle où il lui communique toute sa lumière substantielle ; et de même le Saint-Esprit, distribu-

(1) XXXVI, 26. — (2) Marc, XIII, 32.

teur des dons de la grâce, le révèle au Fils en tant qu'homme. A la vérité, cette révélation doit se faire au Fils. Car s'il sait, par sa science de vision, tout ce qu'il y a d'essentiel dans le drame du dernier jour du monde, s'il connaît tous les actes bons et mauvais et leurs auteurs dont il décidera le sort éternel, à plus forte raison lui convient-il de connaître ce qui est de bien moindre importance, la date de ce suprême jugement dont il a détaillé d'avance les émouvantes péripéties.

Cette solution de saint Thomas semble insuffisante à Cajetan (1). Selon lui, le Christ ne connaît pas cette date en vertu d'une science propre, connaturelle à son état de Verbe Incarné. C'est le sens de la déclaration de Jésus ; mais Jésus n'a pas nié qu'il la connût par révélation. Cette explication n'est guère satisfaisante. Dans cette hypothèse, le Christ et les anges sont mis sur le même pied, d'après la parole même rapportée dans l'Evangile : les anges, eux aussi, ignorent naturellement le jour du jugement, une révélation pourra les informer. Nous préférons l'interprétation toute simple de saint Thomas. Les anges et le Christ sont compris dans le même énoncé qui leur attribue d'ignorer la date du jugement; mais ils sont par ailleurs mis en opposition. L'Écriture nous fournit de justes rai-

(1) *In Matth.*, c. XXIV.

sons d'expliquer cette *nescience* dont le Christ témoigne : c'est une *nescience* voulue et de simple discrétion ; le cas des anges est un cas d'ignorance, au sens propre du mot. Mais ne faisons pas trop d'exégèse ici ; rentrons dans la théologie.

3° Le Christ voit-il l'essence divine plus clairement que ne la voit tout autre bienheureux ?

Oui. Il est dit dans l'épître aux Ephésiens que « Dieu a exercé la grandeur de sa puissance dans le Christ, le ressuscitant d'entre les morts et l'établissant à sa droite dans le haut des cieux (le texte grec porte : ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ; la Vulgate traduit *in cœlestibus*), au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité et de tout nom qui peut se nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir (1). » Voilà donc le Christ placé dans le ciel au-dessus des plus élevés des anges. Or ces métaphores du ciel et des places dans le ciel désignent la vision de Dieu et les degrés divers d'intensité de cette vision. Le Christ est donc dans un état de vision plus élevé, c'est-à-dire dans une lumière plus intense, que tout autre bienheureux. La raison en est que son humanité est incomparablement plus unie à Dieu que toute autre créature, puisqu'elle est unie

(1) I, 20-21.

au Verbe dans l'ordre substantiel d'une même personnalité.

Nous n'avons pas à insister sur l'évidence théologique de ces principes déjà établis à propos de l'état de grâce de Notre-Seigneur. La gloire du Christ, comme le dit saint Jean, « c'est la gloire propre au Fils unique de Dieu (1) », c'est-à-dire une gloire qui commande le plus haut degré possible de grâce et de vérité pour son âme. Et ainsi, bien qu'il partage avec tous les autres bienheureux le même moyen d'atteindre l'essence divine, connaissant comme eux tous Dieu par Dieu même. et non par une idée créée, il atteint l'essence divine avec une intelligence du surnaturel merveilleusement pénétrante. Il est même impossible qu'aucune créature le surpasse jamais dans l'acuité de sa vision de Dieu, car il est impossible d'être plus uni à Dieu qu'il ne l'est par l'union hypostatique. Absolument parlant, il est vrai, et si, par abstraction, on sépare cette vision, qui est chose créée et finie, de l'union qui lui donne sa souveraine mesure, on peut toujours concevoir une vision de Dieu supérieure à elle. Mais en se plaçant dans l'ordre réel de l'union hypostatique, on ne peut mieux voir Dieu que ne le contemple l'âme du Christ unie au Verbe.

(1) I, 14.

III

Le Christ a-t-il reçu de Dieu une science infuse (1) ?

Science *infuse* par Dieu s'oppose à science *acquise* par découverte ou étude selon les procédés naturels de l'esprit humain. Se demander si Notre-Seigneur a possédé une science infuse, c'est se demander s'il a reçu de Dieu des idées toutes faites sur les choses de la nature et sur celles de la grâce sans avoir eu à étudier ou à découvrir par lui-même l'objet de ces idées. Cette question n'est pas, comme on pourrait le croire au premier abord, une pure question de curiosité scolastique : c'est l'Evangile même qui l'a posée et qui a provoqué les théologiens à l'examiner et à la résoudre.

Lorsque l'enfant Jésus, fut retrouvé dans le Temple de Jérusalem, « assis au milieu des docteurs, les écoutant et les interrogeant, tous ceux qui l'entendaient étaient stupéfaits de sa prudence et de ses réponses (2). » D'où pouvait venir à cet enfant de douze ans pareille prudence doctrinale sur les

(1) Sum. theol. IIIᵃ P., q. IX, art. 3 ; — q. X, art. 1, 2, 3, 4, 5, 6. — Luc, 46-47.

sujets d'ordinaire compliqués et délicats que les docteurs juifs exposaient dans leurs réunions ? — Evidemment ce n'était pas d'une étude approfondie des Ecritures, bien que Notre-Seigneur ait dû recevoir à ce sujet l'instruction des jeunes Hébreux de famille pieuse. En effet, nous verrons plus loin qu'il eut la science acquise, et dans quelles conditions. Mais, en somme, Jésus était fils d'ouvriers, il n'avait dans sa parenté que des gens fort simples et nullement lettrés : tout Nazareth connaissait son origine et ses relations modestes. Aussi, après sa première lecture d'Isaïe et le commentaire qu'il en fit dans la synagogue de la petite ville, il y eut une stupeur générale, et l'on se demandait : « D'où cela lui vient-il ? Quelle est cette sagesse qui lui a été donnée, et comment de tels miracles se font-ils par ses mains ? N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie, le frère de Jacques et de Joseph, de Jude et de Simon, et ses sœurs ne sont-elles pas ici parmi nous (1) ? » C'est donc un fait de notoriété publique que Jésus n'a jamais étudié, comme un saint Paul aux pieds de Gamaliel ou de quelque autre scribe fameux. Et pourtant mieux que personne il sait la lettre et le sens des Ecritures. Il a pu apprendre la lettre de Marie et de Joseph ; quant au sens, bien qu'on ne lui connaisse aucun maître humain, il l'ex-

(1) Marc, VI, 2-3 ; — Matth., XIII, 54, 55, 56 ; — Luc, IV, 22.

pose avec une clarté et une profondeur incomparables. C'est ce que reconnaissent les pharisiens eux-mêmes dans les derniers jours de sa vie mortelle, quand, plus que jamais, il les embarrasse, il les confond, il les réfute, en même temps qu'il éclaire les âmes droites sur la sagesse des mystères divins. « Les Juifs, écrit saint Jean, s'étonnaient et ils disaient : « Comment connaît-il les Ecritures, lui qui n'a point étudié (1) ? » Et Notre-Seigneur, expliquant lui-même l'origine de cette science tellement supérieure que ses ennemis ne peuvent l'attribuer ni à aucun maître ni à ses propres inventions, répond : « Ma doctrine n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé (2). » La doctrine de Jésus n'est donc point son œuvre personnelle ; elle provient « de celui qui l'a envoyé », c'est-à-dire de Dieu, son Père. Si la doctrine que le Christ a prêchée n'est pas la sienne, mais celle de Dieu, c'est qu'elle procède en lui de l'action divine, et non de l'effort de son génie humain. Elle est donc bien une science infuse.

La science infuse se rattache à l'ordre de la vision intellectuelle propre aux anges. De même que le Verbe de Dieu a imprimé l'idée des choses dans l'esprit des anges dès leur création, de même Dieu

(1) VII, 15. — (2) *Loc. cit.*, 16.

a imprimé directement cette science dans l'intelligence humaine du Christ. Elle correspond moins à l'activité surnaturelle de l'esprit qu'à sa passivité vis-à-vis de l'esprit de Dieu. Elle fait ressembler le Christ aux anges, ou plutôt les anges au Christ, car étant Fils, tandis qu'ils sont simples serviteurs, il reçoit une illumination divine telle que la réclame l'intimité de sa filiation, c'est-à-dire une illumination plénière.

Quel est l'objet de cette science infuse ? — Saint Thomas affirme qu'elle s'étend à tous les genres possibles de la connaissance humaine. Dans le texte célèbre sur lequel se base toute la théologie des dons du Saint-Esprit dans le Christ, et même en nous, Isaïe enseigne que : « l'Esprit de l'Eternel reposera sur lui, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de crainte de l'Eternel (1). » Par l'Esprit de sagesse Notre-Seigneur connaît les choses divines ; par l'Esprit de science, les choses sensibles qui sont du domaine de notre raisonnement ; par l'Esprit de conseil, les choses pratiques qui sont du domaine de notre action. Et il les connaît toutes pleinement, car, selon le témoignage de Jean-Baptiste que nous avons déjà commenté, « Dieu ne lui a pas donné son Esprit avec mesure (2) ».

(1) XI, 2. — (2) Jean, III, 34.

Notre-Seigneur eut donc ces données de la science infuse dans leur souverain degré de lumière, en sorte que l'intensité de cette science universelle est chez lui égale à son extension.

Pourquoi cette science universelle infuse ? — Parce que l'âme du Christ, comme nous l'avons montré par raisons de convenances devait être une âme parfaite, pleinement munie de toutes les perfections naturelles et surnaturelles dont une âme humaine peut être dotée. Or toute âme humaine est en puissance à s'instruire de toutes les sciences humaines, et capable aussi, radicalement du moins, de recevoir toutes les révélations de l'ordre surnaturel. L'âme du Christ devait donc se trouver élevée par la grâce au sommet des sciences humaines et au sommet des révélations divines ; elle devait recevoir la plénitude des perfections dont l'esprit humain est susceptible sous l'action de ses lumières naturelles et sous celle de la lumière incréée. Le fait même de l'union hypostatique, et puis encore la mission de Sauveur des hommes qui était celle de Jésus, requièrent cette plénitude absolue des dons gratuits.

Sans doute, par la vision béatifique, Jésus est en plein ciel. Mais s'il jouissait de cette vision béatifique dans une âme privée de la science infuse des mystères divins, tout en ayant la vue de Dieu en son essence par un procédé divin, il lui manquerait ce

qui complète surnaturellement notre connaissance humaine des choses divines. Il verrait la sagesse incréée ; il n'aurait pas les illuminations spéciales du don dé la sagesse. Il verraît toutes choses en Dieu comme dans leur principe universel ; mais cela ne suppléerait pas la vision directe des choses sous l'horizon divin d'où elles procèdent et où elles retournent. Il ne connaîtrait ni les choses humaines au point de vue divin, ni les choses divines sous l'aspect des idées humaines. Dénué de ces formes surnaturelles de la pensée qui se proportionnent au fini de notre être tout en nous venant des irradiations immédiates de la suprême intelligence, il n'aurait pas la philosophie surnaturelle dont l'esprit humain est apte à être gratifié parce que son esprit serait privé de ces *passivités* par lesquelles notre intelligence reçoit l'impression et l'impulsion de l'Esprit de Dieu. Son organisme surnaturel en serait incomplet, comme déjà nous l'avons expliqué à propos des vertus et des dons dans le Christ : ce qui est inadmissible.

De plus sa fonction même de Sauveur postule cette science infuse. Sans elle, comment pourrait-il mériter pour nous ? — Dans le Christ, ce n'est pas la vision bienheureuse, principe du repos éternel en Dieu, qui peut faire mériter : la vision bienheureuse attache indissolublement à Dieu comme au terme de tout acheminement, elle

est la récompense, elle est donc en dehors de l'ordre du mérite. Tandis que sa connaissance des choses divines par science infuse se porte et sur Dieu et sur nous, sur notre état surnaturel, sur les grâces à obtenir pour nous, en un mot s'applique directement à tous les actes méritoires que Notre-Seigneur exerce pour nous. Par la vision béatifique, il ne regarde que Dieu ; par la science infuse il nous regarde et regarde tout le travail de notre rédemption. C'est pourquoi nous pouvons dire que la science infuse est une connaissance qui règle et dirige les actes méritoires du Christ. — D'ailleurs, en tant que Sauveur de l'humanité, le Christ doit encore l'enseigner. Il faut qu'il prêche à Jérusalem ou en Galilée, et, de nos jours encore, en tout pays où se lit l'Evangile, à des hommes qui ne sont point dans le régime de la vision béatifique. Il doit leur révéler les mystères divins en des termes humains. Or ce n'est pas la science de la vision bienheureuse qui leur est communicable : Dieu seul peut la communiquer parce que, seul, il peut hausser jusqu'à l'infini notre capacité de voir; Notre-Seigneur qui le peut aussi comme instrument capital du salut ne le fait pas en cette vie. Il faut donc que Notre-Seigneur communique simplement cette science divine à forme humaine, qu'il l'exprime par des idées humaines. Pour cela, il doit avoir, non seulement la science acquise qui use de paraboles et

de raisonnements, mais la science infuse des intuitions divines qui suggère aux âmes les vues supérieures de la sagesse et de la science données par l'Esprit Saint.

Saint Thomas ne se borne pas à constater les effets de la science infuse dans le Christ et à établir qu'il convenait que le Christ la possédât, il cherche à en étudier l'acte. Agissait-elle par un retour de l'esprit vers les images des choses sensibles, ou par un procédé purement spirituel comme dans les anges ?

Il faut reconnaître qu'ici nous entrons dans le domaine des conjectures théologiques par lesquelles l'intelligence humaine cherche à satisfaire une curiosité que l'Ecriture Sainte n'a pas pris soin de contenter d'avance. Cette curiosité est permise puisqu'elle est naturelle et qu'elle appuie ses recherches sur des raisons de convenances vraisemblables en elles-mêmes, et, par ailleurs, toujours en accord avec les principes essentiels du traité de l'Incarnation. Mais, en somme, nous restons ici dans la spéculation pure, et nos considérations ne sont assurées tout au plus que d'une probabilité suffisante.

Le Christ put user de la science infuse sans avoir à s'embarrasser d'images et de symboles. comme en requiert l'usage de la science acquise, en d'autres

termes sans faire acte d'abstraction, parce que dès cette vie, son âme était dans l'état des bienheureux. Dans cet état, l'âme, absolument dégagée du corps, peut se passer du concours de l'imagination pour penser ; et ce qu'elle fait par la lumière de gloire en face de l'essence divine, elle le fait par la science infuse vis-à-vis des objets créés. Elle pense à la manière angélique, comme elle pense d'une manière divine. Tel fut, dès ici-bas, et quand il lui plaisait d'y recourir, le procédé mental de Notre-Seigneur.

Cette façon de penser s'accommodait-elle du raisonnement ? — Pour acquérir sa science infuse, Notre-Seigneur n'eut pas à raisonner, puisqu'il la reçut immédiatement de Dieu. Mais il pouvait raisonner dans l'usage de cette science et pour enseigner ce qu'elle lui révélait.

Notre-Seigneur fut-il supérieur en cette science infuse aux anges eux-mêmes ? — Oui, quant à l'objet de cette science, puisque c'est l'intensité de la révélation divine qui en étend l'objet et le fait mieux pénétrer. Or, le Christ, supérieur en grâce à tous les anges ne pouvait recevoir des illuminations divines inférieures ou même simplement égales aux leurs. Néanmoins, il est homme, et eux sont anges, et l'âme humaine est d'une nature inférieure en capacité intellectuelle à celle des anges. De ce chef la science infuse du Christ est au-dessous de celle

des anges, comme contenue dans un sujet moins parfait par nature.

La science infuse était-elle toujours en acte chez Notre Seigneur ? — Non, nous l'avons fait pressentir tout à l'heure en disant qu'il en usait à son bon plaisir. C'est d'ailleurs le propre de l'esprit humain de passer du repos à l'opération et *vice versa*. C'est en la seule vision divine que l'esprit humain ne se repose jamais.

Enfin un scolastique ne saurait lui-même avoir de repos s'il ne posait une dernière question : la science infuse de Notre-Seigneur ne comprenait-elle qu'un seul *habitus*, ou plusieurs ? — Plusieurs, répond saint Thomas. Les sciences humaines se diversifient suivant les diverses catégories d'objets. La même loi mentale devait s'appliquer aux révélations infuses en Notre-Seigneur. Le saint et ingénieux docteur appuie même son opinion sur l'allégorie de « la pierre aux sept yeux » du prophète Zacharie (1). La pierre, c'est le Christ ; un œil, c'est une science ; sept yeux, c'est la pluralité des sciences sous le genre unique de la science infuse.

(1) III, 9.

IV

Le Christ eut-il des connaissance acquises (1)?

Il est dit dans l'Epître aux Hébreux : « Bien que le Christ fût Fils de Dieu, il a appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes (2). » Assurément Notre-Seigneur connaissait l'obéissance par sa science divine et par sa science humaine infuse. Ces deux sciences lui en donnaient la pleine intelligence. Mais par ses actes d'obéissance, il a touché d'une manière expérimentale aux réalités de cette vertu; et ce contact douloureux lui en a donné cette connaissance à part que nous acquérons après avoir vu, goûté ou senti. Pareille connaissance ne se confond ni avec la science infuse ni avec la science divine : celles-ci sont la pure lumière essentielle de Dieu ou une lumière qui en dérive directement. La science expérimentale, au contraire, est une lumière qui jaillit de l'observation des phénomènes naturels dans le mouvement ordinaire de notre vie, et de leur réaction sur nous. Jésus a, comme nous, acquis des idées, l'idée de la douleur par exemple à l'occa-

(1) Sum. Theol., IIIᵉ P., q. IX, art. 4; — q. XII, art. 1, 2 3, 4. — (2) V, 8.

sion des chocs pénibles qu'éprouvait sa sensibilité. Son intelligence n'était nullement immobilisée dans une incapacité radicale de tout progrès. Quand saint Luc nous dit « qu'il croissait en âge et en sagesse (1) », il indique bien clairement ce progrès de l'expérience et des découvertes au fur et à mesure de son développement physiologique. Il n'y avait donc pas en Notre-Seigneur une pure apparence de progrès intellectuel, mais la croissance d'un esprit actif largement ouvert aux leçons des choses et des évènements.

La raison de cette croissance est, d'après saint Thomas, que toutes les énergies dont Dieu a enrichi notre nature devaient agir dans le Christ. Dès lors il ne convenait pas que le Christ ayant une intelligence normalement constituée, eût cette seule capacité de recevoir des idées, que la science infuse est venue combler, mais encore celle de s'en créer par le travail abstractif de la méditation, au jour le jour, en observant le monde. Il la possédait ; et de là vient l'empreinte sensible des horizons galiléens et des mœurs de sa race sur la forme de ses paraboles et les images de son style. C'est ainsi que la vue des pasteurs sur les montagnes lui inspire de merveilleuses idées sur la miséricorde de Dieu pour le pécheur égaré loin du troupeau docile.

(1) II, 52.

Il est vrai cependant que Notre-Seigneur n'a que peu ou point acquis par l'enseignement d'autrui. De cet enseignement, l'Evangile ne nous dit rien, et nous en sommes réduits à des conjectures vraisemblables sur ce qu'il put à ce titre recevoir de sa mère ou de Joseph. D'ailleurs, comme l'observe saint Thomas, il convenait à l'éminence de son génie d'apprendre surtout par lui-même. Celui qui sait écouter est un bon esprit ; celui qui découvre juste à lui tout seul est un esprit excellent. Il est évident que le Christ devait posséder au plus haut degré cette excellence des inventeurs ; c'est par sagesse et discrétion qu'il ne la manifesta point. Aussi bien, il était venu pour enseigner, et non pour être enseigné ; c'est à lui que l'Eglise applique ce texte de Joël : « Réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu : il vous a donné un docteur de justice (1). »

Cette connaissance expérimentale qui se fait de jour en jour plus large et plus profonde trouve encore de la place dans l'esprit du Christ, bien qu'il soit tout rempli des idées de la science infuse. Car autre chose est de se tourner passivement vers des lumières supérieures pour les recevoir, et autre chose de se tourner activement vers les réalités de la nature et de la société pour observer, pour mé-

(1) II, 23.

diter et pour s'instruire. Il y a là deux formes de vie mentale parfaitement compatibles. Le Christ peut recevoir de Dieu des révélations directes sur tous les mystères de la terre et du ciel, il peut dans ces révélations entendre et penser d'une façon purement intellectuelle à la façon des anges, — et il peut en même temps penser en homme dont l'esprit est attentif en face de tout ce qui l'entoure dans le monde. Et ainsi, quoiqu'il possède dès le premier instant une science infuse à l'état parfait, rien ne l'empêche de se faire d'année en année des réserves de science acquise et d'en augmenter en lui l'habitude.

Les théologiens se sont posé bien des questions à propos de cette science acquise du Christ. Toutes se meuvent dans un même ordre d'idées conjecturales empruntées à des raisons de convenance. Nous ne sommes plus ici dans la structure fondamentale du système théologique de saint Thomas ; nous sommes en présence d'ornementations bien d'accord sans doute avec le style de l'œuvre, mais qui peuvent se modifier ou se retrancher sans rien lui ôter d'essentiel. C'est ainsi qu'on peut discuter cette *omniscience* absolue des choses naturelles que le Docteur Angélique déclare acquise par Notre-Seigneur, et trouver également trop radicale l'inconvenance qu'il voit à ce que le Christ, docteur

universel, ait jamais rien reçu d'un autre homme.

La doctrine qui tient que Notre-Seigneur n'a rien appris des anges se fonde sur sa primauté hors de pair dans l'ordre des révélations divines. Elle n'a rien de contraire au texte de saint Luc où il est dit « qu'un ange lui apparut du ciel, le réconfortant (1). » Cet ange n'avait rien à lui apprendre sur l'heure de sa passion : il connaissait cette heure beaucoup mieux que tous les anges ensemble ne pouvaient la connaître. Mais comme le Christ avait résolu de se montrer véritablement homme par les douleurs de l'agonie et par la tristesse et le dégoût qui envahissaient son âme, il voulut aussi nous montrer que les anges sont au service de quiconque agonise en son corps ou en son âme. Ce n'était pas se montrer inférieur aux anges, sinon dans cette faculté de souffrir qu'il avait voulu garder. L'ange lui apporta seulement un secours physique et des paroles de consolation. C'est ce que semble indiquer saint Luc qui place sa venue immédiatement après la prière où le Sauveur demande l'éloignement du calice, et immédiatement avant la sueur de sang.

(1) XXII, 43.

V

Y eut-il de l'ignorance dans le Christ (1) ?

Il n'y a plus à s'attarder sur cette question puisque saint Thomas nous a fait voir que Notre-Seigneur possède comme Dieu et comme hommela plénitude de la science.

Comme Dieu, évidemment, Notre-Seigneur ne peut rien ignorer.

Comme homme, il connaît Dieu pleinement puisqu'il le voit face à face. Si, à cause des limites qui circonscrivent toute créature, il ne voit pas Dieu avec l'infinie clarté dont le Verbe rayonne, ce n'est pas une ignorance qui en résulte pour lui. Il sait tout ce qu'une créature peut connaître de Dieu, il sait tout de Dieu. Seulement, le mode de cette science reste fini, comme tout acte vital d'un esprit humain.

Par sa science infuse, il sait des choses divines et humainestout ce qu'il lui convient de savoir comme rédempteur de la race d'Adam, comme chef des hommes et des anges, comme roi et dominateur de

(1) Sum. Theol., IIIª P., q. XV, art. 3.

toute créature. Sa science s'étend ainsi à toute réalité présente ou future et à tous les effets possibles de ce qui existe ou existera. Sans doute, il ne sait pas les infinies variétés des choses et des mondes qui pourraient sortir de la puissance divine, mais ceci ne constitue pas encore une ignorance. L'ignorance, c'est le manque de savoir en celui qui est apte à le posséder. Or, ni par nature, ni par grâce, Notre-Seigneur n'est apte à posséder dans sa raison humaine l'idée adéquate de ce qui est possible à Dieu. Comprendre, c'est égaler ; comprendre la toute-puissance divine en son entier, c'est l'avoir, ou plutôt, c'est l'être soi-même. Cette *nescience* des infinis possibles à Dieu n'est pas une ignorance en Notre-Seigneur parce que, en tant qu'homme, il n'est point apte à les connaître. Il possède toute la plénitude de science que peut porter une intelligence humaine, non seulement parce qu'il est proche de la lumière incréée, mais surtout parce qu'il est intimement uni à la splendeur de cette lumière en la personne du Verbe. Dès lors le Verbe fera pour l'instruire ce qu'il n'a fait ni pour les hommes ni pour les anges. Il en fait « le Soleil levant nous visitant d'en haut pour éclairer ceux qui sont assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort, pour diriger nos pas dans le chemin de la paix (1). »

(1) Luc, I, 78-79.

L'Evangile témoigne précisément de cette perfection de connaissance dans le Christ. Après les épanchements de la dernière Cène, les disciples s'écrient: « Maintenant nous savons que tu sais toutes choses, et que tu n'as pas besoin que personne t'interroge. C'est pourquoi nous croyons que tu es sorti de Dieu (1). » Les apôtres reconnaissent *l'omniscience* du Sauveur à son signe le plus saisissant : eux qui ont vécu dans son intimité, en témoins de tout son ministère, ils l'ont vu tant de fois pénétrer le secret des pensées de ses interlocuteurs, lire dans leurs âmes, dans l'âme de la Samaritaine, dans celles des convertis de la première heure, qu'ils déclarent par la bouche de saint Jean que Jésus est le premier des sages, des psychologues, et plus encore. Il ne s'agit pas seulement d'intuitions, de profondeur d'analyse, attribuables à une science purement naturelle, car voici le texte de l'évangéliste : « Pendant que Jésus était à Jérusalem, à la fête de Pâque, plusieurs crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisait. Mais Jésus ne se fiait point à eux, parce qu'il les connaissait tous, et parce qu'il n'avait pas besoin qu'on lui rendît témoignage d'aucun homme : il savait lui-même ce qui était dans l'homme (2). » Stupéfaits par cette lumineuse pénétration des consciences, les apôtres y découvrent le signe de la

(1) Jean, XVI, 30. — (2) II, 23-25.

mission du Verbe fait chair, et ils font leur profession de foi : « C'est pourquoi nous croyons que tu es sorti de Dieu. » Jésus leur répond, approuvant ce raisonnement et cette croyance : « Maintenant vous croyez (1). »

(1) Jean, XVI, 30-31.

CHAPITRE V

LA PUISSANCE DE L'AME DU CHRIST

I

L'âme du Christ est-elle toute-puissante pour transformer les choses créées (1)?

L'âme de Notre-Seigneur Jésus-Christ participe à l'*omniscience* divine. Participe-t-elle à la toute-puissance divine? — Absolument parlant, non. L'incréé reste l'incréé, et le créé reste fini, même dans la nature humaine du Verbe Incarné, selon le principe fondamental tant de fois formulé par les Conciles grecs et par les Pères. La toute-puissance n'appartient qu'à l'être infini; elle n'est donc pas communicable à l'âme du Christ. Il en est d'ailleurs de la puissance divine comme de la science divine. Celle-ci ne se communique pas intégrale-

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XIII, art. 1, 2.

ment au Christ. Même dans ce face à face bienheureux où il voit Dieu tel que Dieu se voit, Notre-Seigneur le voit moins clairement que Dieu ne se voit lui-même : il ne comprend pas totalement l'essence divine. Pareillement, la puissance que Dieu donne au Christ ne peut être infinie, parce qu'une puissance infinie suppose un sujet infini. Notre-Seigneur n'a la toute-puissance qu'en vertu de sa nature divine. En ce sens, son âme est l'âme du Toût-Puissant puisqu'elle subsiste avec lui dans la personne du Verbe. Mais la communauté de la personne entre les deux natures ne fait pas que les attributs de l'une passent à l'autre. Il y a seulement communication des attributs respectifs de chaque nature à l'unique personne du Verbe Incarné. Ainsi donc le Christ, comme homme, n'a pas et ne peut avoir la toute-puissance.

Il s'ensuit que son âme humaine ne peut faire œuvre de créateur. La création, qui ne présuppose aucune matière préexistante d'où se tire l'être créé, suppose en regard de l'être produit de toutes pièces la puissance infinie. Il en va de même de l'anéantissement des choses. Pas plus qu'un autre agent créé, le Christ ne peut rien anéantir par l'action de son âme. Car l'anéantissement suppose le plein domaine sur l'être, et ce plein domaine est encore le privilège exclusif de la toute-puissance. Nous ne nous arrêterons pas ici à la ques-

tion de savoir si la toute-puissance créatrice et annihilatrice pourrait être communiquée à l'âme du Christ à titre d'instrument. La question se résout négativement, et il n'y a pas lieu d'insister ici sur les arguments théologiques par lesquels on démontre qu'aucune créature ne peut être l'instrument de l'acte créateur.

Mais, en dehors de la toute-puissance dans l'ordre de la création, il y a la toute-puissance dans l'ordre des changements soit naturels, soit surnaturels, qui composent tout le mouvement du monde. Le Christ eut-il cette toute-puissance de transformation ? C'est ce que nous allons voir.

Il y a deux sortes de transformations possibles dans les êtres. L'une qui est naturelle, c'est-à-dire produite par des agents naturellement capables de cette opération, par exemple l'échauffement du sol par le rayonnement solaire, et l'ébullition de l'eau par le feu. L'autre, qui dépasse l'ordre accoutumé et la puissance propre des causes naturelles, par exemple la résurrection d'un mort ou la conversion d'un impie, en un mot le miracle.

Dans un sens rigoureux, il n'y a que les changements surnaturels d'ordre sensible qui doivent s'appeler *miracles* ou signes, c'est-à-dire choses que l'on admire et qui témoignent publiquement de la toute-puissance divine par leur éclat inusité. Dès

lors, la conversion d'un impie n'est pas, au sens ordinaire, un miracle, parce que, généralement du moins, elle n'est pas un phénomène sensible, public, éclatant. De plus, elle est dans le cours ordinaire des effets accoutumés de la grâce divine : des millions d'impies se sont convertis, et d'autres millions se convertiront. A ces œuvres surnaturelles d'ordre moral, à celles aussi de l'ordre sacramentel, il manque quelque chose d'extérieur et d'insolite dans l'effet produit, pour s'appeler vraiment miracles. Néanmoins, si l'on considère d'une part l'ordre naturel des causes créées, et d'autre part l'ordre surnaturel de la toute-puissance divine, les miracles proprement dits et les changements produits par la grâce peuvent se classer dans un genre commun de transformations miraculeuses, comme l'observe Cajetan (1). Quand donc nous allons nous demander si l'âme du Christ avait le pouvoir de faire des miracles, nous nous le demanderons en ce sens générique qui comprend toutes espèces d'actions surnaturelles.

En regard des actions naturelles ou surnaturelles on peut concevoir, et de fait il y a dans le Christ deux sortes de puissances : la puissance de sa nature humaine, soit dans les limites de ses

(1) Comment. in art. 2, q. XIII, IIIae P., Sum. Teol.

propres forces, soit doublée du concours de la grâce divine, — et puis la puissance d'instrument qui lui appartient à titre de nature humaine unie à la personne du Verbe. Nous n'avons pas à justifier longuement cette distinction qui oppose la puissance instrumentale du Christ à sa puissance efficiente d'homme et de juste, parce qu'elle résulte directement de ce que nous avons dit de l'union hypostatique et de l'intimité de ses effets dans la nature humaine du Christ. D'ailleurs, en développant notre thèse, nous reviendrons sur cette distinction, même au point de vue qui nous occupe ici.

Avec saint Thomas, considérons d'abord le Christ sous le rapport des énergies naturelles ou surnaturelles qui lui appartiennent en propre. Sous ce rapport, le Christ est cause principale de tout ce qu'il fait. Eut-il, de ce chef, la toute-puissance? —Non, puisque ses facultés natives et la grâce dont il dispose pour se sanctifier et sanctifier les autres sont des forces créées perfectionnant une créature. Dans l'ordre naturel, il eut simplement la puissance nécessaire pour gouverner ses facultés et son corps ; dans l'ordre surnaturel, il eut puissance pour éclairer ceux auxquels il parlait. C'était une puissance supérieure à cause de la plénitude de lumière et de science qui était en lui. Dans ce mi-

nistère doctoral, Notre-Seigneur exerça, ou tout au moins put exercer au plus haut degré cette exposition d'idées, de sentiments, de motifs d'action qui est la ressource suprême et le don de ceux qui savent enseigner. A cause de sa plénitude d'intelligence, il fut, absolument parlant, le plus lumineux des maîtres et le plus persuasif des orateurs. Mais, en définitive, pareille toute-puissance est encore bien restreinte. La clarté parfaite de la doctrine ne triomphe pas nécessairement de l'inattention ; la persuasion la plus entrainante n'a pas nécessairement raison des volontés en révolte ; la suprême puissance d'éclairer et d'émouvoir n'est pas la toute-puissance. Voici donc notre première conclusion acquise : même avec tout son génie humain et toute sa grâce, l'âme de Notre-Seigneur n'était pas toute-puissante sur les autres âmes.

Nous ne pouvons appuyer directement cette conclusion de saint Thomas sur des textes scripturaires, malgré la multiplicité des passages évangéliques où nous voyons Notre-Seigneur agir, et les hommes tantôt lui résister en murmurant, tantôt lui obéir. Les Evangiles nous racontent les effets extérieurs de l'action de Jésus. Dans telle circonstance, a-t-il agi par son âme seule, et dans telle autre circonstance, par sa puissance instrumentale d'Homme-Dieu ? — Lui-même ne s'en est jamais expliqué. Les faits de résistance à la charge des

pharisiens peuvent toujours s'interpréter comme des cas de mauvaise volonté en face des grâces offertes. Aussi bien, Notre-Seigneur parlant de lui-même s'attribue volontiers dans ses miracles la puissance de Dieu. Il semble même qu'il n'a guère laissé son âme aux seules ressources de sa nature ou même de sa grâce, mais plutôt que son humanité a toujours été l'instrument de Dieu. Quoi qu'il en soit, pour préciser notre connaissance du Christ, nous avons le devoir d'apporter des distinctions rationnelles fondées sur des principes métaphysiques aussi évidents qu'élémentaires. Nous y gagnons ce bénéfice de nous expliquer raisonnablement la toute-puissance doctrinale et oratoire de Notre-Seigneur, et de reconnaître cependant qu'elle peut échouer, si Dieu lui-même, se servant d'elle comme d'un instrument, ne vient la vivifier.

Nous venons de faire allusion à la seconde conclusion de saint Thomas. La voici, bien explicite : si nous parlons de l'âme de Notre-Seigneur sous l'aspect d'instrument que le Verbe s'est uni, elle eut la toute puissance pour opérer toutes les transformations miraculeuses subordonnées au but de l'Incarnation, qui est de tout restaurer dans le ciel et sur la terre.

Nous avons vu plus haut que l'humanité de Notre-Seigneur ne subsiste et n'existe que par l'être divin

du Verbe. Elle n'est donc pas au pouvoir du Verbe comme un instrument étranger : elle y est comme quelque chose d'introduit en lui ; et bien qu'elle reste elle-même en sa propre nature, elle fait corps, si l'on peut ainsi dire, avec la personne du Verbe qui lui communique son être subsistant. Elle est donc un instrument intimement conjoint à l'être, et partant, à la puissance de son moteur. C'est pourquoi le Verbe s'en sert pour produire tout ce que Dieu peut produire lorsqu'il daigne appeler une créature à lui servir d'instrument.

L'Ecriture Sainte favorise beaucoup cette opinion. D'après saint Luc, quand Notre-Seigneur opérait des miracles sur les malades, « la foule cherchait à le toucher parce qu'une force sortait de lui et les guérissait tous (1) ». Notre-Seigneur a lui-même parlé de cette force. « Il y avait une femme atteinte d'une perte de sang depuis douze ans, et qui avait dépensé tout son bien pour les médecins, sans qu'aucun eût pu la guérir. Elle s'approcha par derrière, et toucha la frange du vêtement de Jésus. Au même instant, la perte de sang s'arrêta. Et Jésus dit : Qui m'a touché ? Comme tous s'en défendaient, Pierre et ceux qui étaient avec lui, lui dirent : Maître, la foule t'entoure et te presse, et tu dis : Qui m'a touché ? Mais Jésus répondit :

(1) VI. 19,

Quelqu'un m'a touché, car j'ai connu qu'une force était sortie de moi (1). » Il est impossible d'exprimer avec plus d'énergie cette puissance surnaturelle par laquelle Jésus guérissait les malades, et ce serait vraiment outrager le sens obvie des mots de leur faire dire qu'*à l'occasion* des paroles ou des gestes du Christ, Dieu guérissait les malades. A propos même de ses miracles, Notre-Seigneur dit aux pharisiens : « Je vous parle, et vous ne me croyez pas. Les œuvres que je fais au nom de mon Père, voilà ce qui rend témoignage de moi (2) ». C'est bien son humanité qu'il met ici en scène : « Je vous parle » ; et c'est bien des œuvres réalisées par sa voix et son commandement qu'il déclare : « Je les fais au nom de mon Père. » Faire une œuvre au nom de quelqu'un, c'est, dans l'Ecriture, la faire par délégation de son pouvoir. Ainsi donc Notre-Seigneur inclut dans ses œuvres son propre faire et le faire du pouvoir divin. Parmi ces œuvres, à côté des miracles, il compte le don de la vie éternelle : « Je donne à mes brebis la vie éternelle (3) »; et presque immédiatement après il dénonce l'origine divine de ce pouvoir miraculeux : « Moi et le Père, nous sommes *un* (4) ». C'est dans ce même sens que saint Jean écrit : « La grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ (5) », non

(1) Luc, VIII, 43-46. — (2) Jean, X, 25. — (3) Jean, X, 28. — (4) *Loc. cit.*, 30. — (5) I, 17.

point par le Verbe qui était dans le Christ, mais « par Jésus-Christ », c'est-à-dire par l'homme Sauveur, oint de Dieu, par l'homme uni au Verbe. Et les termes : « faites par Jésus-Christ » indiquent bien une causalité réelle dont l'efficience atteint la substance du miracle et celle de la grâce, une *causalité physique.*

Il y a aussi dans la langue doctrinale du Saint-Siège sur ce sujet une expression consacrée qui dénote bien cette causalité physique. Le Concile œcuménique d'Ephèse (431) parle, dans son 11e canon, de « la chair vivifiante du Seigneur ». Voici d'ailleurs le texte complet : « Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur est vivifiante,et qu'elle est la propre chair du Verbe même de Dieu le Père, s'il soutient qu'elle est comme la chair d'un autre en dehors de lui, unie à lui par dignité et comme à un hôte qui l'habite, et non point comme *vivifiante* parce qu'elle est devenue la propre chair du Verbe pouvant donner toute vie, qu'il soit anathème (1) »! La même expression « chair vivifiante de Jésus-Christ Notre-Seigneur » se retrouve dans les actes du Concile romain de 1079, où saint Grégoire VII prescrit une formule de profession de foi à l'hérétique Bérenger (2). Elle se retrouve enfin dans la Constitution dogma-

(1) Denz., doc. XII, 83. — (2) Denz., doc. XL, 298.

tique de Pie VI *Auctorem fidei* (1794), qui condamne le Synode de Pistoie (1).

On voit dès lors que les Conciles rattachent l'action vivifiante du corps même de Notre-Seigneur à l'action vivifiante du Verbe auquel il est uni, ou plutôt que le corps du Christ étant le propre corps du Verbe, son action vivifiante doit se concevoir comme la propre action vivifiante du Verbe passant par lui. Donc, les Conciles ne favorisent pas moins que les Evangiles la doctrine thomiste de la puissance miraculeuse physiquement communiquée à l'humanité du Verbe fait chair.

Cette doctrine n'est pas admise par tous les théologiens. Selon Jean de Saint-Thomas, elle a pour contradicteurs Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Durand et Scot. Il y en a d'autres encore. Ces contradicteurs soutiennent que Notre-Seigneur exerce simplement une action méritoire, et Dieu accomplit les miracles à l'occasion de sa prière. Et de la sorte l'humanité du Christ n'aurait qu'une pure *causalité morale* dans les miracles qu'on lui attribue. On sait que la causalité morale se borne à proposer extérieurement des motifs d'action ou des moyens d'action à un agent. C'est ainsi qu'un maître est cause morale de la science chez son disci-

(1) Denz., doc. CXIV, 1424.

ple : il lui propose les signes rationnels par lesquels la vérité lui est démontrée. C'est ainsi que la prière est cause morale de ce qu'elle obtient : elle propose à celui qu'on prie les motifs sur lesquels il lui conviendrait de se déterminer. Les partisans de la causalité morale de l'âme du Christ dans les miracles se réclament surtout d'un texte de saint Thomas qu'il convient de citer dans sa langue originelle : « *Nullam fuisse virtutem in Christi anima ad immutandam legem vel cursum naturæ sive ad patranda miracula, nisi per modum orationis aut intercessionis* (1). » Sur ce, nos adversaires revendiquent saint Thomas lui-même parmi les tenants de la causalité morale, et ils accusent l'Ecole dominicaine de ne pas comprendre ou de fausser la pensée du Docteur Angélique. Rien que cela ; — c'est ce que nous allons examiner.

Disons tout de suite que cette controverse nous amène à l'un des points de cristallisation de la synthèse thomiste. Toute la question de la causalité des sacrements dérive de la question de la causalité miraculeuse du Christ, puisque les sacrements opèrent par la vertu du Christ. Il y a, c'est vrai, des considérations propres au sujet qui nous occupe en ce moment, car l'humanité du Christ n'est pas, comme le sacrement, un instrument détaché de

(1) III *Sent.*, dist. XVI, q. I, art. 3.

l'agent principal, mais, au contraire, un instrument uni à lui. Mais, ces différences posées, le principe général à discuter reste le même : Dieu peut-il se servir d'instrument, au sens physique du mot, pour produire le miracle ou la grâce (1) ?

D'où viennent donc les répugnances de certains théologiens à admettre cette causalité physique de l'âme du Christ et de toute son humanité dans le miracle et dans la grâce ?

Il faut, dit-on, qu'un instrument ait toujours son action propre sous l'influence de l'agent principal. Cette action de l'instrument dispose la matière que l'agent principal transforme. Ainsi le tranchant d'un rabot opère le poli de la planche rabotée par le menuisier. Or, ni l'âme du Christ ni son corps n'ont absolument rien à faire, rien à produire dans l'effet de certains miracles. Quand Notre-Seigneur dit : « Lazare, viens dehors ! (2) », ni sa pensée, ni sa volonté, ni son imagination, ni sa parole, ni son cri, ne produisent absolument rien sur un cadavre incapable d'entendre ou sur une âme qui existe et qui vit séparément du corps. C'est la puissance divine qui réunit l'âme de Lazare à son corps ; les paroles du Christ n'interviennent ici que comme l'expression de son désir et celle de son crédit au-

(1) Cf. Joan. a S. Th., *De Incarn.*, q. XIII, art. 2, nis 3 et 4. — (2) Jean, XI, 43.

près de Dieu pour l'édification des hommes. Il y a donc simplement une assistance divine qui coexiste à la parole du Christ. Et c'est pour cela, sans doute, qu'après avoir fait enlever la pierre du tombeau Notre-Seigneur lève les yeux au ciel et prie : « Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé. Pour moi, je savais que tu m'exauces toujours ; mais j'ai parlé à cause de la foule qui m'entoure, afin qu'ils croient que c'est toi qui m'as envoyé (1). » Notre-Seigneur juge bon de prier avant de ressusciter Lazare, et il regarde sa prière comme une prière toujours exaucée : preuve que c'est par ce moyen qu'il obtient le miracle, et dès lors preuve qu'il est, en son humanité, une cause morale de ce miracle. Quelque temps après la résurrection de Lazare, Notre-Seigneur confirme lui-même cette idée en priant publiquement : « Père, dit-il, glorifie ton nom ! » Et le miracle demandé vient tout de suite, car l'évangéliste ajoute : « Une voix vint du ciel : Je l'ai glorifié, et je le glorifierai encore (2) ».

A cela nous répondons que la causalité morale de la prière du Christ s'accorde sans contradiction aucune avec la causalité physique de sa puissance miraculeuse. La puissance miraculeuse n'est pas en lui comme une faculté naturelle, ou une vertu acquise, ou encore un don infus par manière de

(1) Jean, XI, 41-42. — (2) Jean, XII, 28.

qualité permanente : elle est en lui comme un mouvement divin, passager de sa nature, et à ce titre elle peut faire l'objet d'une demande. Sans doute, Notre-Seigneur est sûr que Dieu l'exaucera toujours et en ce sens le pouvoir miraculeux est à sa discrétion, — non pas toutefois que Dieu se soumette à l'âme du Christ, mais parce que l'âme du Christ s'offre à Dieu comme un instrument toujours d'accord avec ses vues ; pourtant, il prie afin que la foule, incapable de voir dans son âme le passage mystérieux de la puissance divine, en ait, par sa propre prière exaucée, un signe sensible. Ceci n'est pas une explication de fantaisie : c'est celle de Notre-Seigneur lui-même, et elle est décisive. Jésus ne prie donc pas pour obtenir le don des miracles et la puissance miraculeuse. Ainsi l'évangile de saint Jean appuie la thèse thomiste, bien loin de la miner.

Reste la difficulté métaphysique. Comment Notre-Seigneur peut-il agir par sa pensée ou sa parole sur un cadavre qui ne comprend rien et n'entend même pas ? Il semble bien ici que l'action dispositive propre à tout instrument soit empêchée de s'exercer.

L'argument n'est pas sans réplique. On ne doit pas confondre les instruments de l'ordre naturel avec ceux de l'ordre surnaturel. Les instruments de

l'ordre naturel viennent en aide à des causes qui ne peuvent se passer de leur concours : sans pinceau, le génie de Raphaël est stérile. Les instruments de l'ordre surnaturel ne viennent pas en aide à Dieu ; Dieu n'a pas besoin d'aide, et il peut fort bien, sans l'humanité du Christ, ressusciter Lazare. Cependant l'humanité du Christ ordonnant une résurrection, et non pas une guérison de fièvre, spécifie en quelque sorte la direction que prend la toute-puissance de Dieu. Ainsi l'instrument de l'ordre surnaturel ne doit pas nécessairement modifier le sujet sur lequel il agit, comme il en va pour l'instrument naturel. Mais, encore une fois, il spécifie et particularise le mode d'action de la toute-puissance divine. Ceci ne veut pas dire que, sans cette détermination, la toute-puissance divine demeure inactive et vague ; mais, au contraire, elle se sert de cette détermination précise à ressusciter un mort ou à guérir la belle-mère de saint Pierre pour faire prononcer par Notre-Seigneur des paroles appropriées à ces divers miracles. En effet, Notre-Seigneur dit : « Lazare, viens dehors ! » parlant de sa propre bouche humaine, en un style qui convient à celui seul qu'un mort peut entendre, puisque seul il atteint l'âme, pour lui faire reprendre son corps (1). En somme, l'âme et le corps de Notre-Seigneur, en tant qu'ins-

(1) Cf. Billuart, *De Incarn.*, diss. XIII, art. 2.

truments de la puissance du Verbe, n'ont pas, comme les instruments naturels, à réaliser une disposition secondaire des sujets sur lesquels ils agissent. Le « *Lazare, veni foras* » ne fait rien par lui-même sur le cadavre de Lazare, tandis que par elle-même la brosse dont se sert Raphaël étend la couleur sur la toile. Au contraire, la toute-puissance divine dispose de la pensée, de la volonté, de la parole de Jésus pour exécuter des miracles spéciaux correspondant exactement à l'objet de cette pensée, de cette volonté, de cette parole. Et ainsi l'humanité du Christ se trouve être instrument de la toute-puissance divine pour délimiter l'objet qu'elle se propose, et non, à proprement parler, pour l'aider. Notons, d'ailleurs, qu'entre l'instrument de l'ordre surnaturel et l'instrument de l'ordre naturel, il y a analogie, et non identité de constitution, bien que l'un et l'autre soient, au sens propre, des instruments.

Quant au passage de saint Thomas tiré du commentaire sur le III[e] livre des Sentences de Pierre Lombard, — passage que nous avons consciencieusement cité dans son texte latin, — Cajetan le regarde comme l'expression d'une opinion de jeunesse, plus tard rétractée (1). Jean de Saint-Thomas

(1) Comment. in art. 2, q. XIII, III[a] P., Sum. Theol.

y voit que le Docteur Angélique refuse à l'humanité du Christ la causalité principale du miracle, mais ne lui refuse pas du tout la causalité instrumentale. Billuart propose une troisième explication : considérée dans sa propre nature et sa propre puissance surnaturelle, l'âme du Christ ne peut qu'obtenir des miracles ; mais considérée dans son état d'union au Verbe, elle peut en faire. Et peut-être, cette dernière explication est-elle la plus satisfaisante.

On soulève une autre difficulté à notre thèse thomiste de la causalité efficiente du Christ dans les miracles. Notre-Seigneur opère souvent des miracles à distance. Il entre un jour à Capharnaüm ; un centenier l'aborde d'un ton suppliant et lui dit : « Seigneur, mon serviteur est couché à la maison, atteint de paralysie et souffrant beaucoup. » Notre-Seigneur admire la foi de l'officier, et le congédie en disant : « Va, qu'il te soit fait selon ta foi », — et à l'heure même le serviteur fut guéri (1). Une autre fois, dans le voyage à Tyr et à Sidon, et de loin, il chasse le démon qui torture la fille d'une femme cananéenne en disant à la mère : « Femme, ta foi est grande, qu'il te soit fait comme tu désires », et à l'instant même l'enfant fut guérie (2). De même,

(1) Matth., VIII, 5 13. — (2) Matth., XV, 28.

dans la vie quotidienne de l'Eglise, c'est de loin que Notre-Seigneur nous communique son assistance et agit sur nos âmes. En disant à ses apôtres : « Voici, je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles (1) », il n'entendait point parler d'une présence de contact sensible et personnel, puisqu'au jour de son Ascension il s'est élevé dans les airs vers une région mystérieuse où il jouit de la gloire divine. Donc, aux jours de sa vie mortelle et aux jours de sa vie glorieuse, Notre-Seigneur agit à distance. Mais n'est-ce pas une loi de l'efficience physique que l'agent soit en contact avec l'être sur lequel il agit ?

— En contact immédiat et personnel, non ; en contact immédiat par diffusion de sa puissance dans un milieu capable d'en transmettre l'effet, oui. Déjà un homme qui parle au milieu d'une grande foule, en pleine lumière, agit à distance. Pareillement, quand Notre-Seigneur traverse les rues d'une ville, il guérit de loin, sans s'arrêter, d'un mot et d'un geste, les malades ou les aveugles qui se font porter sur le bord des routes ou sur les terrasses des maisons. Ce qu'il peut à une distance rapprochée, ne le peut-il pas également à toute distance, puisque c'est la toute-puissance divine qui s'engage dans chacun de ses miracles et dans

(1) Matth., XXVIII, 20.

son action sur les âmes ? Si, dans l'ordre naturel, le soleil qui se trouve à des millions de lieues de notre terre, l'éclaire pourtant et y entretient la chaleur, le mouvement et la vie, combien plus Celui qui est le foyer lumineux de l'être peut-il agir sur nous à quelque distance que ce soit et communiquer sa portée d'action à l'Homme-Dieu uni en personne avec lui !

Une dernière difficulté pourrait empêcher d'admettre l'action instrumentale miraculeuse de l'humanité de Notre-Seigneur. Pour qu'un instrument agisse, il faut que la puissance de l'agent principal passe pour ainsi dire en lui ; sinon, réduit à ses seules forces, il ne produira rien. Pour que le violon de Paganini exécute ses merveilleuses variations, il ne suffit pas que l'archet touche les cordes et les fasse vibrer d'une manière quelconque : il faut que la main de Paganini, avec son doigté génial, lui donne pouvoir de chanter et de pleurer comme l'âme même de l'artiste. De même, pour que l'humanité du Christ nous guérisse dans nos maladies corporelles et dans nos misères morales, il faut qu'elle reçoive un pouvoir proportionné de rétablir l'équilibre de la santé et la grâce dans l'âme. Or, comment veut-on que le pouvoir de donner la grâce, pouvoir tout spirituel, se communique à la parole extérieure et au geste

du Christ, choses toutes matérielles ? Ou bien encore comment veut-on que ce pouvoir instrumental reçu dans l'organisme de Jésus communique une chose toute spirituelle comme la grâce ?

Nous répondons : ce n'est pas en vertu de sa nature propre que la chair du Christ est apte à donner la santé aux corps et la vie surnaturelle aux âmes. C'est, comme le dit le Concile d'Ephèse, en vertu de l'être divin du Verbe de qui elle reçoit l'existence et en qui elle subsiste. Il ne faut donc pas rattacher son pouvoir spirituel à sa nature qui ne peut absolument pas le lui donner, mais au Verbe qui le lui donne en la faisant subsister en lui. Et si l'on objecte à cette solution que toute force reçue en un sujet donné se modifie selon la nature du sujet, nous riposterons avec Billuart. Ce principe est vrai pour tout ce qui est reçu comme une forme et une disposition permanente : ainsi la chaleur reçue respectivement du même foyer par un morceau de fer et par une brique n'est pas la même des deux côtés parce que, de part et d'autre, la réceptivité de la chaleur varie avec le corps échauffé. Mais les actions transmises dépendent beaucoup moins du milieu de transmission, ou plutôt n'en dépendent pas, quand la force à transmettre n'est autre que l'action propre de Dieu. En pareil cas, peu importe la nature propre du conducteur, parce que ce n'est pas à raison de sa nature que

Dieu en fait son instrument : c'est à raison de sa toute-puissance infinie à laquelle correspond une capacité d'obéissance sans bornes du côté de tout être choisi comme instrument. Et comme, de plus, l'instrument surnaturel n'est pas un aide nécessaire de l'action divine, mais simplement le moyen de délimitation spécifique des effets produits, un instrument tout matériel, comme la parole, le geste, ou l'acte symbolique de faire un mélange de salive et d'argile, suffit à déterminer l'espèce particulière d'action que Dieu produit par son intermédiaire.

Notre opinion diffère ici quelque peu de celle de plusieurs thomistes. Ces thomistes que nous avons en vue disent qu'il ne répugne pas qu'une transmission d'effets spirituels s'opère par le moyen d'instrument matériels ; et, pour le dire, ils s'appuient sur les rapports d'influence réciproque constatés entre l'âme et le corps. L'âme, bien que spirituelle, réside dans un sujet matériel, dans son corps. Les vertus morales, bien que spirituelles, résident, elles aussi, dans un sujet matériel, dans nos facultés sensibles : c'est le goût, le toucher, etc..., qui sont saisis et modifiés moralement par la vertu de tempérance. — Ces considérations nous semblent vraies, mais d'une vérité encore trop générale. Pour atteindre aux données foncières du problème à résoudre, il faut considérer le caractère, non seulement spirituel, mais divin, de l'action de Notre-Sei-

gneur, et l'infinie souplesse d'obéissance qui est le propre de son humanité, comme aussi de tout agent créé en face de la toute-puissance agissante de Dieu. C'est là, nous semble-t-il, une solution plus approfondie de la difficulté.

De nos jours, on proteste volontiers contre la thèse thomiste de l'action instrumentale de l'humanité du Christ. Qu'est-ce que pourrait bien être cette motion passagère de la toute-puissance divine à travers l'âme ou le corps de Jésus ? S'agirait-il, par hasard, d'une sorte d'action magnétique ou magique ? (ce sont les expressions du P. Billot, S. J.) — et l'on sourit. L'explication vraiment rationnelle de ce mystérieux pouvoir de produire la grâce et de faire des miracles se trouve plutôt dans l'action purement morale par mérite et intercession agréable à Dieu. L'acte extérieur du miracle, parole à Lazare ou liniment et onction pour l'aveugle-né, n'est qu'un signe symbolique : ce signe représente aux yeux des foules la toute-puissance de Dieu qui va se mettre à l'œuvre. Le désir et la volonté de Notre-Seigneur n'agissent ici que parce que Dieu, auteur unique et total du miracle, veut bien les agréer. Voila ce qui supprime cet incompréhensible magnétisme dont les effluves ressuscitent les morts, transforme les volontés et sanctifient les âmes.

Il nous semble, à nous, que cette explication n'a

de clarté qu'à la surface. L'action divine ne se borne pas, comme l'action humaine, et en général, comme celle de tout esprit créé sur un autre esprit, à proposer du dehors des formules de pensée et des motifs de détermination. L'action divine, étant celle du Premier Agent, pénètre à fond les plus intimes modalités de l'être et jusqu'aux ressorts les plus spontanés du libre-arbitre. Voilà l'action de Dieu sur le pécheur qu'il convertit ou sur le juste qu'il décide à mieux faire. Et voilà par conséquent l'action de l'humanité du Christ comme instrument de la conversion de Marie-Madeleine et de la vocation de Jean l'Evangéliste. Notre-Seigneur s'emparait de leurs volontés par le mot du pardon ou par la parole de l'appel, non seulement en leur proposant les signes extérieurs de ce pardon et de cet appel, mais en leur intimant au fond de l'âme l'inspiration même qui les poussait vers Dieu. Expliquer l'action sanctificatrice de Notre-Seigneur par la seule causalité morale, c'est s'arrêter à ses dehors, et, en définitive, c'est faire d'une explication vraie, bien qu'incomplète, une explication fausse, puisqu'elle omet le principal de l'action à expliquer. Dieu a cela de propre qu'il nous meut par le dedans et par nos impulsions les plus spontanées, tout en nous mouvant aussi par le dehors. Il en est de même de Notre-Seigneur. Quand son humanité opère un miracle, l'action divine passe à

travers ses paroles ou ses actes symboliques avec sa propriété spécifique d'atteindre les choses par-dessus toute loi qui les régit d'ordinaire. Notre-Seigneur n'est pas seulement un faiseur de gestes et un diseur de paroles : c'est en lui que Dieu agit, c'est Dieu même qui agit par lui : « Mon Père demeurant en moi fait lui-même les œuvres que je fais (1) ». — C'est ce que l'on oublie peut-être au Collège Romain, où Dieu prend parfois des airs vraiment trop humains.

L'explication thomiste de la puissance miraculeuse et sanctificatrice de l'humanité de Notre-Seigneur n'est donc pas seulement la plus adéquate aux expressions réitérées de l'Evangile, — elle est aussi la plus adéquate à une notion intégrale de l'action divine et de la cause instrumentale au service de Dieu. Les miracles de Jésus sont à la fois l'effet de sa prière et l'effet de son action impérative, comme il apparaît bien dans la résurrection de Lazare et dans la multiplication des pains.

Cette puissance de faire des miracles se trouvait-elle en Notre-Seigneur à l'état de qualité permanente ? ou s'y trouvait-elle transitoirement comme une sorte de communication d'énergie dont il pouvait disposer le cas échéant ? — Cette question n'a

(1) Jean, XIV, 10.

pas la même importance que celle du pouvoir des miracles en lui-même. C'est une question de *mode*, que se posent naturellement les esprits philosophiques et que les anciens commentateurs se plaisaient à discuter. La solution du problème est d'ailleurs du domaine des conjectures, car l'Ecriture ne nous renseigne ni directement ni indirectement sur ce sujet. Il faut donc recourir à la métaphysique des causes instrumentales, et les opinions qu'on en tire sont assez divergentes.

Selon Contenson, l'union même de l'humanité du Christ au Verbe lui tient lieu de tout pouvoir pour faire des miracles, et comme l'union est permanente le pouvoir instrumental des miracles est permanent comme elle. Mais cette explication paraît insuffisante car ou bien l'union hypostatique n'ajoute aucun pouvoir miraculeux à l'humanité du Christ, et alors l'humanité du Christ ne peut rien dans aucun miracle ; — ou bien l'union hypostatique ajoute quelque pouvoir à l'humanité du Christ, et alors il reste à savoir en quoi consiste ce quelque chose. Certains thomistes répondent : c'est une sorte de qualité active, transitoire de sa nature, mais conservée à l'état permanent dans le Christ. Telle est l'opinion de Capréole, de Ferrariensis et de Gonet. Jean de Saint-Thomas et Billuart tiennent, au contraire, que le pouvoir des miracles est une simple énergie actuelle communiquée à

Notre-Seigneur chaque fois qu'il en a besoin et veut s'en servir, mais ne présupposant aucune qualité permanente d'où elle procèderait. Cette dernière opinion nous semble la plus conforme aux idées de saint Thomas sur la cause instrumentale, et la plus acceptable. En effet, les miracles ont pour cause propre la toute-puissance divine, laquelle ne peut être communiquée à aucune créature par manière de qualité permanente. Il est donc impossible, comme l'enseigne saint Thomas (1), que le pouvoir d'opérer des miracles se résolve en une qualité permanente de l'âme. C'est Dieu même avec sa toute-puissance qui passe dans la volonté du thaumaturge pour réaliser le prodige que celui-ci veut opérer. On opposerait en vain à cette explication la parole du lépreux à Jésus : « Seigneur, si tu veux, tu peux me guérir », et la réponse de Jésus : « Je le veux, sois guéri (2). » Cela ne prouve pas du tout que le Christ tienne les miracles en son pouvoir comme il a, par exemple, l'usage de sa science infuse ou acquise ; cela prouve seulement qu'à volonté il dispose de l'assistance divine pour être l'instrument du Tout-Puissant. Le don des miracles est donc une action transitoire de Dieu par le moyen de l'âme du Christ.

(1) Cf. Sum. Theol., Ia IIae, q. CLXXVIII, art. 1, ad 1m. — (2) Matth., VIII, 2-3.

Le Christ peut-il communiquer ce don aux hommes dont il est le chef ? — Oui, parce qu'il est l'auteur et le donateur de toute grâce, non seulement par sa divinité, mais encore par son humanité qui en est l'instrument. Il est le grand Thaumaturge et il fait tous les autres thaumaturges, à la différence de ceux-ci qui sont thaumaturges et n'en créent point d'autres. L'Evangile est explicite sur cette communicabilité ou plutôt sur cette communication du don des miracles : « Jésus ayant appelé ses douze disciples, il leur donna le pouvoir de chasser les esprits impurs, et de guérir toute maladie et toute infirmité (1). » Et il le leur donne dans la double forme où il le possède lui-même, c'est-à-dire par causalité morale et par causalité physique. Les saints font des miracles par la vertu de l'efficience divine dont ils sont les instruments, et les saints obtiennent des miracles par le mérite de leur foi et de leur prière. C'est ainsi que le curé d'Ars en obtenait par l'intercession de sainte Philomène, et qu'il en opérait de ses mains.

(1) Matth., X, 1.

II

L'âme du Christ était elle toute-puissante sur son propre corps (1)?

Il s'agit de savoir ici si Notre-Seigneur, par son âme, faisait de son corps tout ce qu'il voulait.

Naturellement parlant, l'âme n'est pas maîtresse absolue de son corps. Le corps a sa nature organique en vertu de laquelle il se nourrit, s'accroît, se fatigue, s'endort, et exerce toute une série de fonctions indépendantes de la volonté. Puisque Notre-Seigneur était vraiment homme dans toute la plénitude de notre nature, « *perfectus homo* », comme dit le Symbole de saint Athanase, il devait avoir la même impuissance que nous à diriger ou à suspendre les activités organiques de sa vie végétative. L'Ecriture l'insinue elle-même lorqu'elle dit dans l'Epître aux Hébreux : « Le Christ dut en toutes choses être semblable à ses frères (2). » Il « dut », voilà l'expression d'une nécessité naturelle ayant force de loi, — « être semblable à ses frères », voilà l'objet de cette loi naturelle acceptée par le Christ. Il nous ressemble donc dans cette com-

(1) III^a P., q. XIII, art 3. — (2) II, 17.

mune nature qui nous fait tous frères puisque nous sommes tous « issus d'un seul (1). » Et puisque c'est une condition naturelle de l'espèce humaine que l'âme ne dispose pas à volonté de son corps, que, tout au plus, elle en régisse indirectement certaines fonctions, par exemple en accélérant artificiellement le travail digestif ou en se procurant un sommeil factice, Notre-Seigneur n'a pas une âme naturellement toute-puissante sur son corps.

Ainsi nous avons un Christ parfaitement naturel. Un jour qu'il traverse la plaine de Samarie, comme le chemin est long et la matinée chaude, il est fatigué, il a besoin de s'asseoir et il a soif (2). Saint Jean note intentionnellement tous ces détails pour opposer un Christ véritablement homme au Christ fantastique, humain seulement d'apparence, et plutôt pur esprit jouant l'homme, que s'imaginait l'idéalisme outré des Gnostiques. Pour n'être pas fatigué et ne pas souffrir de la soif, Notre Seigneur eût dû faire un miracle. Assurément, ce miracle lui était facile, puisque son âme, instrument de miracles uni au Verbe, pouvait tout ce que Dieu peut lui-même vis-à-vis des créatures. Mais, comme l'observe saint Thomas, un pareil pouvoir est attribuable au Verbe qui l'exerce, beaucoup plus qu'à l'humanité, simple instrument de son ac-

(1) Héb., II, 11. — (2) Jean, IV, 4-7.

tion. Réduite à ses ressources naturelles, l'âme de Notre-Seigneur ne peut pas plus sur son corps que nous ne pouvons nous-mêmes sur le nôtre.

Chose remarquable : avec quelle discrétion l'âme du Christ qui dispose surnaturellement de la toute-puissance miraculeuse affranchit son corps des nécessités de la vie organique ! Elle ne le fait jamais que par une raison de nécessité impérieuse; et quand Notre-Seigneur se dérobe momentanément au poids de la chair et à ses servitudes, c'est toujours pour manifester la gloire de Dieu ou réaliser le bien des âmes. S'il marche sur les eaux, c'est pour éprouver et pour rassurer la foi de saint Pierre ; s'il se transfigure au Thabor, c'est pour montrer à ses disciples préférés la puissance de cette humanité qui va subir la Passion et pour faire rendre témoignage par Moïse et par Elie à la loi de ses souffrances comme à sa gloire de Fils de Dieu (1).

Comment se fait-il néanmoins que Notre-Seigneur ait pu laisser son corps soumis aux nécessités de la vie présente quand déjà son âme, possédant la vision divine, n'en dépendait plus, et même devait le dominer ? Puisque l'âme du Christ dominait son corps au point de se passer de lui dans la vision de

(1) Luc, IX, 28-36.

Dieu, comme aussi dans l'exercice de la science infuse, pourquoi ne le dominait-elle pas également sous le rapport des fonctions organiques ? — La raison en est que l'état glorieux de Notre-Seigneur en son âme *appelle* la gloire de son corps, sans cependant la produire, comme par exemple le feu produit des reflets sur une muraille qui l'avoisine. Notre-Seigneur était apte à être glorifié en son corps par suite de la gloire de son âme ; mais, *de soi*, cette gloire ne changeait pas la nature de son organisme. C'est à la toute-puissance divine qu'il appartenait de le changer miraculeusement (1). Le Christ n'avait, pour ainsi dire, qu'un germe de gloire en son corps : Dieu se réservait de l'épanouir. Bien que cet épanouissement fût, en quelque sorte, commandé par l'état de son âme, il ne s'ensuivait pas nécessairement, comme l'épanouissement d'une fleur sous la caresse d'un rayon de soleil.

(1) Cf. Joan. a S. Th., *De Inc.*, disp. XV. art. 5, n° 12.

III

L'âme du Christ était-elle toute-puissante dans l'exécution de sa volonté (1) ?

Une volonté est dite toute-puissante quand elle réalise effectivement tout ce qu'elle a décidé. C'est là une toute-puissance relative, car la toute-puissance absolue ne se limite à aucune espèce d'effet.

Au témoignage de saint Augustin, Notre-Seigneur possédait en sa volonté cette sorte de puissance : « Il est impossible, dit-il, que la volonté du Sauveur ne s'accomplisse pas ; et lui-même ne peut vouloir vraiment ce qui ne doit pas être réalisé (2). » Ce texte indique à la fois que le Christ était tout-puissant dans l'exécution de sa volonté, et qu'il restreignait ses vouloirs à ce qu'il savait pouvoir exécuter. Le Christ, en effet, agissait en sage qui ne tente rien d'impossible à ses forces.

Comment expliquer alors que l'Evangile nous dise qu'en plusieurs circonstances la volonté de Notre-Seigneur ne fut pas accomplie ? De fait, passant sur le territoire de Tyr et de Sidon, « il entre dans une

(1) Sum. Theol., IIIᵃ P., q. XIII, art. 4.— (2) *De Quaest. vet. et novi Test.*, q. LXXVII, in princ.

maison, désirant que personne ne le sût, mais il ne put rester caché (1). » Au retour de ce voyage, il guérit un sourd-muet en traversant le pays de Décapole : « Jésus recommanda aux témoins du prodige de n'en parler à personne ; mais plus il le leur recommanda, plus il le publièrent (2). » La même indiscrétion est commise par deux aveugles qu'il guérit en Galilée : « Jésus, dit saint Matthieu, leur fit cette recommandation sévère : Prenez garde que personne ne le sache. Mais dès qu'ils furent sortis, ils répandirent sa renommée dans toute la région (3). » Voilà trois faits qui semblent mettre en échec l'affirmation de saint Augustin.

A cette difficulté, saint Thomas répond que la volonté humaine du Christ avait bien tout pouvoir sur ce qu'elle faisait elle-même, mais non sur ce que faisaient les autres. Elle respectait le libre-arbitre d'autrui ; il le fallait bien d'ailleurs car elle n'avait point, ni par nature, ni par pouvoir infus habituel, la faculté réservée à Dieu de déterminer les volontés sans les contraindre. C'est seulement en tant qu'instrument du Verbe divin qu'elle pouvait toucher, du dedans, les ressorts des vouloirs humains par une motion efficace. Dès lors, quand Notre-Seigneur voulait, comme instrument du Verbe divin, qu'un homme fît telle chose, cet

(1) Marc, VII, 24. — (2) Marc, VII, 36.— (3) IX, 30-31.

homme la faisait ; mais quand il se bornait à le vouloir de sa volonté naturelle, cet homme pouvait lui résister.

Notre-Seigneur se soumet ainsi à l'empire des circonstances extérieures qui entravent notre puissance humaine d'agir. Quand il sait que Dieu ne veut pas ou ne permet pas tel ou tel évènement, il ne le veut pas non plus de cette volonté toute-puissante d'instrument du Verbe qui lui met tout en mains ; il le veut de sa seule volonté humaine et, par suite, court risque de rencontrer des obstacles et des résistances. Dans ce dernier cas, sa volonté est efficace autant qu'elle peut l'être et par rapport à tout ce qui dépend d'elle ; absolument parlant, elle ne l'est pas puisqu'il lui manque cette réalisation de l'effet qui est la pierre de touche d'une réelle et pleine efficacité.

L'Evangile nous rapporte que Notre-Seigneur priait, priait souvent, prolongeait sa prière (1). Cette prière de Jésus ne prouve pas du tout l'inefficacité radicale de la volonté ; elle prouve seulement que l'efficacité de sa volonté humaine lui venant de la volonté divine avec laquelle elle s'accordait toujours, Jésus demandait à Dieu ce « *velle et perficere* » que Dieu opère en tous. Il n'ignorait pas que son Père le glorifierait un jour ; néanmoins il demandait sa

(1) Luc, VI, 12.

glorification parce qu'il savait que sa prière était un moyen choisi par la volonté divine pour sa propre exécution. Il priait de même pour la conservation de son Église, à laquelle il avait lui-même assuré l'infaillible assistance du Saint-Esprit, parce que sa prière était voulue de Dieu comme une cause secondaire de cette assistance. Loin de démontrer l'inefficacité de sa volonté, la prière de Jésus est une condition providentielle de sa puissance.

CHAPITRE VI

LES INFIRMITÉS CORPORELLES DU CHRIST

I

Le Christ devait-il prendre les infirmités corporelles de la nature humaine (1)?

Si l'on considère l'Incarnation au point de vue du Dieu parfait qui s'incarne et de l'homme parfait que le Verbe s'unit en personne, il semble qu'il y ait une répugnance invincible à ce que le Verbe de Dieu prenne un corps capable de souffrir. Pourquoi fallait-il, demandions-nous plus haut, que l'âme du Christ fût de tous points achevée, complète, dans l'ordre de la science et dans l'ordre de la grâce ? Et nous répondions : à cause de l'union hypostatique et de la dignité souveraine qu'elle communique à l'âme du Christ. Mais le corps du Christ n'est pas

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XIV, art. 1.

moins uni à la personne du Verbe que ne l'est son âme. Dès lors, ne lui faut-il pas une perfection correspondante en son genre aux grâces reçues par l'âme ? Peut-on même concevoir qu'il soit sujet à la souffrance et à la mortalité ? — De plus, nous avons établi que le plus éminent des dons accordés en propre à la nature humaine du Christ, c'est la béatitude de l'âme par la vision directe de Dieu. Or, la béatitude de l'âme requiert la béatitude du corps. L'homme cesse d'être heureux autant que l'exige son souverain désir de bonheur s'il lui manque quelque chose, non seulement dans la source de son bonheur, mais encore dans l'état où il se trouve lui-même. C'est pourquoi une âme heureuse par la vision de Dieu postule un corps heureux par la plénitude d'une vie incorruptible. Sinon ce n'est plus le bonheur de l'homme tout entier, ou, au moins, ce bonheur n'a pas toute l'extension souhaitable. Puisque le Christ est appelé à la béatitude par l'union hypostatique, il l'est également à l'impassibilité du corps. — Il serait d'ailleurs contraire à sa sainteté sans défaillance et que le péché originel n'a jamais atteinte, qu'il fût châtié de Dieu en quelque manière. Or, qu'est-ce que la mort et l'infirmité corporelle, sinon la punition du péché dans la race coupable d'Adam ? Le Christ, fils innocent d'Adam, n'a pas à souffrir de ces justes pénalités. Ainsi donc, la perfection même de l'hu-

manité de Notre-Seigneur paraît s'opposer à ce qu'il prenne la moindre infirmité corporelle.

C'est en vertu de pareilles considérations qu'à la fin du ve siècle, vers 476, certains hérétiques soutinrent avec Julien d'Halicarnasse que le Christ avait pris dès sa conception une chair incorruptible et impassible. Ils étaient condamnés d'avance par le Concile d'Ephèse (431). En effet, le 12e canon, dit de Saint Cyrille, porte « anathème à quiconque ne confesse point que le Verbe de Dieu a souffert dans sa chair, a été crucifié dans sa chair, a goûté la mort dans sa chair (1). » Le pape Eugène IV, dans son décret pour les Jacobites rendu au Concile de Florence (1438), déclare que le Fils de Dieu fait homme est « immortel et éternel du fait de sa divinité, passible et mortel du fait de l'humanité qu'il s'est unie (2). » On voit que l'Eglise a toujours rejeté cette prétendue convenance d'un Christ au corps impassible, et qu'elle ne trouve pas la condition mortelle de son humanité indigne de sa divinité.

L'Eglise, en effet, n'a jamais séparé le dogme de l'Incarnation du dogme de la Rédemption. C'est pour nous sauver que le Verbe s'est fait chair. Aussi, comme le dit l'Epître aux Hébreux : « Le Christ a dû être rendu semblable en toutes choses à ses frères

(1) Denz., doc. XII, 84. — (2) Denz., doc. LXXIII, 601 ; — cf. doc. LXI, 408.

pour être miséricordieux, pour être un pontife fidèle en face de Dieu, pour faire l'expiation des péchés du peuple, car, par cela même qu'il a souffert et a été mis à l'épreuve, il peut venir au secours de ceux qui sont tentés (1). » D'après cet enseignement, Jésus est venu nous aider en prenant sa part de nos misères et de nos souffrances. C'est donc dans cet ordre d'idées que nous devons chercher les convenances de ses infirmités corporelles.

Une première convenance de la passibilité du Christ se tire du but même de l'Incarnation. C'est la rédemption qui en est le but; et pour nous racheter, Jésus doit satisfaire à notre place à la justice de Dieu que nous sommes impuissants à apaiser. Il fallait donc que le Christ substituant sa personne divine et tout ce qu'elle contenait à notre personne pécheresse prît sur lui les pénalités encourues par notre race depuis Adam. Il fallait qu'il acceptât la faim, la soif, la fatigue, la fièvre, la mort, en un mot tout ce qu'un homme peut souffrir dans son corps. Sans doute, un Christ glorieux et impassible pouvait nous sauver : un seul désir de son âme aurait suffi à obtenir le pardon de tous les mondes si tous les mondes eussent prévariqué. Mais un Christ glorieux eût été incapable de nous sauver par rachat, parce

(1) II, 17-18.

que racheter c'est prendre à son compte le montant d'une dette. Glorieux, le Christ ne pouvait s'engager à payer notre dette de passibilité et de mort. Glorieux, il eût fait éclater tout aussi brillamment la miséricorde divine, mais il nous l'eût rendue moins sensible et moins émouvante : nous n'eussions pas vu dans son simple désir de nous sauver combien la miséricorde avait à vaincre la justice dans l'œuvre de notre réconciliation avec Dieu. Ce sont donc les exigences de la justice divine à satisfaire et de la miséricorde divine à exalter par-dessus cette justice qui ont commandé au Christ de « porter nos souffrances et de se charger de nos douleurs (1). »

Un Christ impassible n'aurait pas seulement été incapable de nous racheter au sens propre du mot, — il aurait été incapable de nous donner foi en son humanité trop différente de la nôtre pour nous paraître réelle. Le plus obscur du mystère de l'Incarnation, ce n'est pas que Dieu ait apparu, même sous une forme humaine : il est facile de concevoir que le Tout-Puissant dispose de n'importe quelle figure pour se manifester à nous. Que ce soit un buisson qui s'enflamme sans se consumer, ou bien un homme qui nous parle divinement, tous les moyens de communication sensible avec nous sont également au pouvoir de Dieu. Ce qu'il y a de plus

(1) Isaïe, LIII, 4.

difficile à croire pour le sens humain, et ce qui soulève surtout des objections, c'est que Dieu se soit fait homme *en réalité*. Il fallait donc au Dieu fait homme un moyen efficace de nous faire reconnaître la vérité de sa nature humaine. Bien loin de nous la certifier, le choix qu'eût fait le Christ d'une chair glorifiée nous en eût fait plus que jamais douter. Si l'on dit déjà d'un homme extraordinairement énergique et presque impassible : Il n'est pas humain, — combien plus l'eût-on dit d'un Christ au-dessus de toute atteinte de la douleur !

Il a voulu prendre tout au contraire, une chair sensible à tous les chocs qui nous font souffrir dans notre chair. Quand l'ange de la nuit de Noël envoie les bergers de Bethléem vers l'étable où le Sauveur est né, il leur dit : « Voici à quel signe vous le reconnaîtrez : vous trouverez un enfant enveloppé de langes et couché dans une crèche (1). » Dans le chapitre du Serviteur de Iahvé, le prophète Isaïe indique déjà le même signe de la faiblesse, et il y ajoute celui de la douleur : « Il s'est élevé devant l'Eternel comme une faible plante, comme un rejeton qui sort d'une terre desséchée (2). » Quand nous voyons le Christ s'élever au milieu de notre race comme l'une des plantes humaines les plus souffreteuses, nous

(1) Luc, II, 12. — (2) LIII, 2.

ne pouvons plus douter qu'il ne soit devenu l'un de nous. La souffrance est tellement le lot ordinaire et inévitable de toute vie et le résultat de notre constitution physique, que souffrir à son tour devient pour le Christ le signe le plus simple, le plus efficace, le plus populaire, d'une entière communauté de nature avec nous. Et, par là même, la foi perd ce sentiment d'admiration effrayée et peu sympathique qu'eût produit un Christ impassible. Un tel Christ, dans son incapacité de souffrir et de compatir, nous eût paru très grand peut-être, mais aussi bien dur. Le Christ souffrant nous est compatissant et aimable. Aussi le dogme de l'Incarnation nous devient-il plus facile à croire dans la mesure où il nous touche davantage ; et, en définitive, la faim, la soif, la fatigue et toutes les faiblesses de la condition humaine de Notre-Seigneur nous disposent plus à la foi que les éclats de sa puissance glorieuse. Jusque dans sa vie ressuscitée, c'est le signe de la douleur qui rassure souverainement les croyances ébranlées. Ce n'est pas son entrée, toutes portes closes, dans le Cénacle, qui jette l'apôtre Thomas à genoux : ce sont les cicatrices de ses mains et de son côté que Jésus fait toucher à l'incrédule. Voilà précisément ce qui rend si attrayante et si humaine la dévotion à son Cœur percé d'une lance et mourant pour nous.

Il y a cependant un tel excès dans la souffrance corporelle du Christ qu'elle est pour certains esprits un sujet de doute. Saint Thomas le remarque lui-même à propos du célèbre passage d'Isaïe : « Il n'avait ni beauté, ni éclat pour attirer nos regards, et son aspect n'avait rien pour nous plaire. Méprisé et abandonné des hommes, homme de douleur et habitué à la souffrance, semblable à celui dont on détourne son visage, nous l'avons dédaigné et nous n'avons fait de lui aucun cas (1). » Aussi bien la Rédemption qui doit vaincre à la fois le monde, le démon et Dieu lui-même, n'est-elle pas une œuvre de force toute-puissante ? Or, à force de se faire petit pour nous rassurer et souffrant pour nous émouvoir et nous plaire, le Christ ne va-t-il pas si bien cacher sa force et en comprimer les énergies, qu'elle en sera comme anéantie ? L'apparition du Dieu fort, du Dieu vainqueur, a été de tout temps le désir des âmes anxieuses et humiliées des succès apparents du mal et jalouses des triomphes du bien : toutes, elles s'écrient avec Isaïe : « Réveille-toi, réveille-toi ! revêts-toi de force, bras de l'Éternel ! Réveille-toi, comme aux jours d'autrefois, dans les anciens âges ! N'est-ce pas toi qui abattis l'Égypte, qui transperças le monstre ? N'est-ce pas toi qui mis à sec la mer, les eaux du grand abîme, qui frayas dans les profon-

(1) Isaïe, LIII, 2-3.

deurs de la mer un chemin pour le passage des rachetés (1)? »

Assurément, il y aurait un grand inconvénient aux humiliations physiques de Notre-Seigneur si elles portaient une réelle atteinte à la force de son œuvre rédemptrice. Mais, au contraire, en se voilant sous une face défigurée par les larmes et le sang, sa divinité cesse de nous éblouir et se fait mieux chercher à travers tant de bonté et tant d'amour. La divinité trop clairement aperçue dans le Christ nous inspirerait à la fois de la terreur et de la méfiance ; la divinité voilée par l'humanité souffrante nous est plus accessible, et les signes sanglants de son infinie tendresse nous attirent. Et comme la grande force du Rédempteur c'est l'amour, comme il triomphe du monde par les attraits incomparables de son amour, comme il triomphe du démon par les élans d'amour que sa Passion suscite dans les cœurs, au fond les suprêmes faiblesses du Christ sont ses suprêmes ressources. Le voile de son humanité, c'est le voile du sanctuaire dans la pénombre duquel nos yeux s'accoutument à regarder sa divinité. Si nous ne savons pas la reconnaître, ce n'est pas que le voile soit trop épais, c'est que nos yeux sont trop charnels ou trop orgueilleux pour s'arrêter à la

(1) LI, 9, 10.

beauté du Dieu souffrant et défiguré en sa chair. En vérité, la force qu'appelaient les prophètes et que souhaitent encore les âmes inquiètes de Dieu, ce ne sont pas les foudres et les éclairs qui ébranlent le Sinaï, mais bien plutôt cette puissance spirituelle qui guérit les cœurs et fait aimer Dieu par-dessus toutes choses. Cette force-là se dégage par un rayonnement irrésistible de toutes les infirmités corporelles du Christ. Il est plus puissant sur nous quand nous le voyons s'asseoir, affamé et las, au bord du puits de Jacob, que si nous le voyions s'avancer dans les airs avec l'éclat du soleil et une majesté écrasante pour ses blasphémateurs. C'est pourquoi le mystère de la Croix, folie pour le sens humain orgueilleux, faiblesse incompréhensible pour une religion charnelle, devient, pour qui juge Dieu selon l'esprit de Dieu, un mystère de puissance et de sagesse.

Enfin le Verbe incarné dans une chair passible nous donne des exemples proportionnés aux conditions de la vie telles qu'elles nous sont faites. Le Christ glorieux, c'est le modèle de ce que nous serons un jour ; le Christ souffrant, c'est le modèle de ce que nous devons être ici-bas. Il subit les mêmes infirmités que nous ; mais il les supporte et les rend méritoires par la grâce de Dieu. Si, par impossible, Dieu venait à le priver de cette grâce, sa nature succomberait, comme la nôtre succombe parfois ;

si, au contraire, l'épreuve ne l'ébranle et ne le désespère jamais, c'est que la grâce a des remèdes pour toutes les défaillances. Jésus nous montre tout ce que Dieu peut réaliser dans les âmes qui se livrent à lui et où il habite ; il nous est un exemplaire parfait de la puissance de la grâce sur nos infirmités et sur nos douleurs : il est le modèle de la vertu dans la souffrance, donc de la vertu telle que nous avons à la pratiquer. Sans doute, Notre-Seigneur est impeccable, et dès lors, il n'est pas, absolument parlant, le modèle du juste qui résiste aux tentations de sa propre chair. Et cependant il demeure pour tous, pécheurs ou saints, le modèle inspirateur et pratique de la fidélité à Dieu, parce que son impeccabilité lui vient de sa nature livrée non à elle-même, mais à la grâce de Dieu. Il nous donne donc en son humanité le secret de l'impeccabilité relative à laquelle s'exercent les âmes de bonne volonté et les pénitents. Ses fatigues et ses douleurs si vaillamment supportées nous apprennent comment nous devons supporter le fardeau de nos propres misères : « Sa croix nous est une chaire d'où il enseigne », dit saint Augustin.

C'est nous, hommes pécheurs, que le Christ est venu racheter dans sa chair mortelle. La passibilité de son corps, moins convenable assurément à sa perfection soit divine soit humaine, prise en elle-même, convient éminemment aux fins dominantes de l'In-

carnation. Il ne s'est pas incarné pour glorifier une race humaine innocente, mais pour racheter par la la croix une race humaine pécheresse. L'Incarnation rédemptrice exigeait vraiment un rédempteur accessible à la souffrance. Que sont d'ailleurs les infirmités corporelles pour un Dieu qui n'a pas eu horreur de se faire homme ? Il y a moins de chemin de la crèche au calvaire, que du ciel à la crèche !

II

La souffrance corporelle s'imposait-elle nécessairement au Christ du fait de son incarnation (1) ?

Il ne s'agit plus de savoir ici si le corps de Notre-Seigneur était passible, mais de savoir s'il l'était par une nécessité naturelle ou par quelque autre cause. La loi de la souffrance était-elle pour le Christ une nécessité physique de son organisme humain, ou une nécessité morale de ce qu'on peut appeler son devoir de Rédempteur ?

La souffrance s'imposait à lui à ces deux titres. Par nature, le corps de Notre-Seigneur est un véri-

(1) Sum. Theol., IIIª P., q.XIV, a. 2, 3.

table corps dont la complexion admet la souffrance du fait même qu'il est composé de divers éléments capables de se dissocier. Il y a, dès lors, pour Notre-Seigneur, nécessité matérielle de souffrir. De plus, il prend ce corps, non pas dans l'état glorieux comme semblait le réclamer sa perfection divine ou humaine, mais, ainsi que l'enseigne saint Paul, dans l'état infirme et pénal où nous a réduits le péché : « Dieu a envoyé, à cause du péché, son propre Fils dans une chair semblable à celle du péché (1). » Or, c'est une condition naturelle de la race d'Adam que le corps humain doive souffrir et mourir. Donc, à cause de la constitution organique de tout corps humain, et à cause aussi des conditions générales de l'humanité pécheresse auxquelles Notre-Seigneur a bien voulu se soumettre, le corps du Christ est naturellement passible.

Cette assimilation entre le Christ et nous quant aux pénalités naturelles du péché nous amène à la considération de la volonté divine sur ce point particulier. Après la première faute au paradis terrestre, Dieu retira à l'homme le don surnaturel de l'immortalité dont il l'avait gratifié en le créant. Dieu a donc voulu que l'homme souffrît et mourût, et il a voulu que le Christ, homme pareil aux autres dans

(1) Rom., VIII, 3.

sa condition naturelle, souffrît et mourût aussi. Mais la volonté divine, c'est la volonté du Verbe, autant que celle du Père et du Saint-Esprit ; Notre-Seigneur voulait donc prendre un corps souffrant de par sa volonté divine. Il le voulait aussi de par sa volonté humaine délibérée, qui se mettait toujours en harmonie avec la volonté divine : « Ma nourriture, disait-il, c'est de faire la volonté de mon Père (1). » L'Épître aux Hébreux exprime nettement ce consentement de la volonté humaine de Notre-Seigneur à la loi naturelle de sa souffrance : « Le Christ entrant dans le monde a dit : Tu n'as voulu ni sacrifice, ni offrande, mais tu m'as formé un corps. Les holocaustes pour les péchés ne t'ont point plu ; j'ai dit alors : Me voici ; dans le rouleau du livre, il est écrit de moi que je fasse, ô Dieu, ta volonté (2). » Le Christ entrait dans ce monde au moment où le Verbe s'incarnait dans le sein de la Vierge ; dès ce moment, il reconnaisait que Dieu adaptait son corps selon sa volonté d'en faire l'holocauste définitif. « Me voici », c'est l'expression de la volonté humaine du Rédempteur se soumettant à la volonté divine qui lui commande de s'immoler.

Néanmoins, Notre-Seigneur est homme. Naturellement, il répugne à mourir. Lui-même manifeste ces répugnances : au moment où la passion allait s'ou-

(1) Jean, IV, 34. — (2) X, 5, 6, 7.

vrir, « il commença, dit saint Marc, à éprouver de la frayeur et des angoisses (1) » ; lui-même les avoue : « Mon âme est triste jusqu'à la mort (2) ». La douleur et la mort sont incontestablement des maux. C'est pourquoi l'idée de sa mort qui approche fait naturellement souffrir Notre-Seigneur. Il n'a pas à délibérer s'il en souffrira : il en souffre par là même qu'il y pense, et par une suite toute naturelle de sa répugnance à cette pensée. Dans le sens du désir naturel de vivre et de vivre heureux, Notre-Seigneur ne veut ni souffrir ni mourir, et la nécessité qui s'en impose lui fait une véritable violence. Mais ce désir naturel se soumet à une pleine volonté délibérée d'accomplir la volonté divine. Aussi n'exprime-t-il sa répugnance à souffrir et à mourir que d'une manière subordonnée : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux (3). » Quand Notre-Seigneur demande l'éloignement du calice et quand il dit « ce que je veux », c'est sa volonté naturelle qui s'exprime. Quand il dit « s'il est possible », c'est sa volonté délibérée qui proteste qu'avant tout elle veut se plier au bon plaisir divin ; et c'est elle enfin qui, reconnaissant l'impossibilité d'échapper à la passion, conclut tout le débat par cette suprême prière : « Mon Père, s'il n'est pas possible que ce

(1) XIV, 33. — (2) Matth., XXVI, 38. — (3) Matth., XXVI, 39.

calice s'éloigne sans que je le boive, que ta volonté soit faite ! (1) ». Il n'y a dans cette prière de Jésus, comme d'ailleurs dans toutes ses autres prières, qu'une volonté absolue : celle de faire la volonté divine. La volonté naturelle de ne pas souffrir demeure toute conditionnelle, en sorte que, simplement parlant, le Christ a voulu souffrir.

Mais, nous le répétons, Notre-Seigneur a subi violence en souffrant. Car si son âme consent à l'immolation, son corps n'en demeure pas moins lésé et sa sensibilité révoltée. Le choc des clous qui transpercent ses mains, les pointes de la couronne d'épines, l'éponge imbibée de fiel et de vinaigre, le déchirent ou le brûlent. Sa condition naturelle le rend sensible à ces meurtrissures (il lui faudrait des sens émoussés ou endurcis pour ne les point percevoir) ; instinctivement il voudrait s'y dérober ou y résister. Il ne peut s'y dérober ; et les clous, les pointes d'épines, l'amertume du fiel, sont plus forts que sa résistance. Réduite à ses seules ressources naturelles, son âme n'est pas capable de s'opposer à de pareils coups ; elle ne le pourrait que par miracle, comme instrument du Verbe de Dieu. Mais elle ne le veut pas afin d'accomplir la volonté divine, afin d'accepter sans violence faite à son vouloir rationnel, les violences

(1) Matth., XXVI, 42.

faites à son corps et à son instinct naturel de vivre.

Le Christ a-t-il contracté, c'est-à-dire pris dès sa naissance, ces infirmités corporelles comme une suite du péché, ou bien est-ce par sa propre volonté ? — Saint Thomas répond que c'est par sa propre volonté. La cause directe de nos infirmités, c'est le péché. Assurément, et nous le verrons mieux plus loin, on ne peut pas dire que cette cause existait en lui. Son état de justice originelle le rendait indemme de plein droit de toute atteinte de la souffrance et de la mort. Il n'y avait en lui, à considérer ses origines toutes pures, qu'une capacité éloignée de souffrir, et cette capacité, nous l'avons vu, consistait dans la complexion naturelle de son corps. Il avait droit à tous les privilèges surnaturels qui l'eussent préservé de toute douleur sensible ; il y renonça en vue de la Rédemption à opérer, et il consentit à souffrir. Sa passibilité n'est donc point comme la nôtre le triste héritage d'Adam déchu, mais l'effet d'une disposition voulue par amour pour nous.

III

Le Christ devait-il prendre toutes nos infirmités corporelles (1) ?

Jusqu'ici, saint Thomas, appuyé sur l'Écriture et sur les témoignages des Pères, a reconnu que le Christ avait voulu participer à nos infirmités physiques. Mais ces infirmités sont si nombreuses et si diverses que la doctrine reste forcément assez vague. Est-ce que le Christ a pris sur lui toutes nos misères, ou seulement quelques-unes ? A vrai dire, il est difficile de résoudre ce problème, et de faire cette délimitation. Encore une fois, nous entrons dans le domaine des conjectures théologiques. Le Docteur Angélique nous y précède, et bien vite nous reconnaîtrons qu'il y avance à l'aide de principes si sûrs que les conjectures atteignent ici la plus sérieuse probabilité.

Saint Thomas établit d'abord qu'il ne convenait pas à Notre-Seigneur de prendre sur lui toutes nos misères physiques. Il venait sur terre, en effet, pour

(1) Sum. Theol., IIIᵃ P., q. XIV, art. 4.

satisfaire en notre place à la justice divine ; d'où, comme nous l'avons vu, la nécessité pour lui de prendre un corps passible et mortel. Mais son devoir de rédempteur et les satisfactions mêmes qu'il avait à présenter à son Père exigeaient qu'il eût en son âme la plénitude de la grâce divine et de la science. Dès lors, il ne pouvait accepter, en fait de misères physiques, que celles qui ne s'opposaient point à la perfection de sa sainteté et de sa connaissance de Dieu. Il fallait donc que son tempérament fût dégagé de ces tendances au mal, de ces répugnances à la vertu qui germent spontanément dans la nature de tous les fils d'Adam. Il fallait donc qu'il eût une complexion si parfaitement équilibrée qu'elle ne l'inclinât vers aucun excès ni aucun défaut, qu'il n'eût, par exemple, ni l'entraînement de la colère, ni l'inertie de l'indifférence, ni la mollesse de la sensualité, ni l'apathie de la lâcheté. Il devait, au contraire, pouvoir jouir des plaisirs sensibles avec mesure et sans déchéance morale, jouir de la beauté sans y trouver un piège, et ainsi de suite. Il fallait également qu'il fût préservé de cette ignorance qui nous est innée de par notre dépendance à l'égard du corps, et de cette faiblesse ou de cette déviation de jugement dont nous sommes tous capables par l'emportement de l'imagination.

Il y a d'autres défauts qui ne sont plus, comme ceux que nous venons d'énumérer, les communs

défauts de la descendance d'Adam pécheur, mais des défauts particuliers provenant d'une hérédité spéciale ou d'une culpabilité personnelle. Ainsi, par hérédité, ou faute de prudence, nous contractons telle ou telle tare, telle ou telle maladie. Assurément, ces infirmités n'existèrent pas dans le Christ. L'hérédité n'était pas chez lui l'hérédité d'une race où il y eut bien des excès et bien des misères, mais l'hérédité de la Vierge Marie sous l'action unique du Saint-Esprit. La force plastique, la *virtus formativa*, comme dit saint Thomas, qui a organisé la complexion individuelle de Jésus fut une force sans aucune tare, la force même de l'infinie Sagesse et de la Toute-Puissance, laquelle ne peut errer ni défaillir. Le Christ eut donc un tempérament parfait où n'exista aucun de ces germes morbides que notre sang et nos nerfs reçoivent avant même que nous ne voyions le jour. De même, son impeccabilité et sa pleine science le préservèrent de ces erreurs et de ces fautes où le zèle du bien lui-même fait tomber les meilleurs. Son régime, dirions-nous en nous inspirant d'un mot de saint Thomas, fut toujours le régime bien ordonné d'un sage. Ainsi donc il ne pouvait être malade par ignorance ou imprudence, et il ne le fut pas non plus en vertu de l'hérédité.

Le fut-il en vertu des accidents extérieurs et inévitables du climat, de la saison ? — La question fut discutée entre scolastiques, et il y avait lieu de la

poser. Car enfin, quelles que fussent l'excellence de son tempérament individuel et la sagesse de son hygiène, on peut toujours affirmer qu'en lui, comme en tout homme, la résistance de la santé devait avoir ses limites naturelles. Bien que le Saint-Esprit lui eût assuré une complexion vraiment idéale, la force naturelle de son tempérament n'était point infinie. Ainsi l'ardeur du soleil pouvait réellement le faire souffrir de la soif et de la fatigue; peut-être même aurait-elle pu déterminer chez lui une véritable indisposition. Nous savons par l'Évangile qu'au jour de sa passion il éprouva une douleur morale et une épouvante tellement intenses qu'il sua du sang. Il semble bien qu'en cette circonstance il souffrit d'un véritable état maladif par l'excès même de ces causes de douleur qui fondaient sur lui comme des lames de fond et le broyaient (1). En émettant cette opinion, nous nous séparons de Cajetan qui nie toute possibilité de maladie en Notre-Seigneur à cause de la perfection de sa complexion (2). Et nous adoptons l'avis de Jean de Saint-Thomas : selon lui, Notre-Seigneur, consentant à subir la loi naturelle de la mort, a consenti du même coup à subir la loi naturelle de l'acheminement à la mort par la maladie (3).

(1) Ps. LXVIII, 1, 2, 3. — (2) Comment. in art. 4°, q. XIV, III^{ae} P., Sum. Theol. — (3) Joan. a S. Th., *De Incarn.*, q. XIV, art. 4.

Il est enfin une troisième catégorie d'infirmités corporelles qui, sans porter atteinte ni à la science, ni à la sainteté, ni à la complexion parfaite du Christ, sont en notre race une nécessité de la nature organique et une conséquence du péché d'Adam ; par exemple, la faim, la soif, la fatigue, et finalement la mort. Sans doute, dans l'état d'innocence conservée, on aurait eu faim et soif, mais la faim et la soif n'eussent pas revêtu le caractère de besoin douloureux qu'elles prennent si facilement pour nous. Notre-Seigneur innocent a-t-il subi les atteintes de ces infirmités ? — Oui, parce qu'il a voulu subir toutes les conséquences du péché compatibles avec sa mission. Or, ces dernières infirmités étaient parfaitement compatibles avec sa mission de victime satisfactoire et d'exemplaire de la vertu humaine. Elles manifestaient même admirablement ce que saint Paul appelle « l'humanité et la bénignité du Sauveur notre Dieu (1). » Rien ne pouvait mieux nous montrer un Dieu ami de l'homme qu'un Dieu réduit pour sauver l'homme à manger, à boire, à se fatiguer, à s'endormir comme les autres hommes. Le Christ a donc pris, de nos infirmités, toutes celles qui sont, suivant l'expression de saint Jean Damascène, « naturelles et non-imputables, *naturales et indetractibiles passiones* (2). »

(1) Tite, III, 4. — (2) *De Fide orthod.*, lib. I, c. XI ; — lib. III, c. XX.

Les motifs pour lesquels Notre-Seigneur possède en son âme la plénitude de toutes les perfections dont elle est capable, et les motifs pour lesquels il prend en son corps un grand nombre des infirmités qui nous accablent nous-mêmes, sont d'ordre absolument différent. L'âme du Christ possède pour elle-même la plénitude de grâce et la connaissance parfaite de Dieu et de toutes choses parce que l'honneur suprême de l'union à la personne du Verbe la rend digne de tous les dons surnaturels. De même qu'une plante n'est achevée que si elle possède, avec sa racine et sa sève, les pousses, les feuilles, les fleurs et les fruits qui doivent en sortir, de même l'Incarnation du Verbe n'a son achèvement intégral que si l'âme de Jésus est ornée d'une fleur de science et d'un fruit de sainteté qui rendent tout l'éclat et développent tout le parfum des dons de Dieu dans une âme si proche de lui qu'elle subsiste en lui. C'est pour elle-même que le Père enrichit l'âme du Christ. — C'est, au contraire, pour nous que le Père appauvrit le corps du Christ et que le Christ l'appauvrit lui-même : « Pour vous, écrit saint Paul aux Corinthiens, Notre-Seigneur Jésus-Christ s'est fait pauvre, de riche qu'il était, afin que vous fussiez enrichis par sa pauvreté (1). » Comme il connaît, pour notre salut

(1) II Cor., VIII, 9.

et notre bien, l'indigence extérieure de la propriété, ainsi qu'en témoigne ici l'Apôtre, c'est aussi pour nous qu'il connaît les indigences intimes de la faim, de la soif, de la fatigue. Certes, il ne les prend pas pour elles-mêmes : sa complexion naturelle merveilleusement forte, saine et pure, ne peut aimer ces douloureuses nécessités d'une race pécheresse et mortelle, et l'on ne saurait même concevoir que le Christ ait les goûts morbides des dégénérés. C'est pour nous qu'il veut goûter ces choses amères et humiliantes, qu'il ne dédaigne pas de se sentir tourmenté par la soif et pris du désir d'avoir ne fût-ce qu'une pierre pour y reposer sa tête appesantie. Dieu doit le combler des dons de l'âme, l'en combler sans mesure, comme le proclame Jean-Baptiste. Quant aux infirmités du corps, le Verbe Incarné « se les dispense », ainsi que le remarque saint Thomas, de manière à remplir les fins de la Rédemption, sans nuire toutefois à la dignité de son Incarnation.

A propos des infirmités corporelles qu'il a plu à Notre-Seigneur d'accepter, Billuart se demande, par allusion à l'étrange opinion de Tertullien, si le Christ était beau ou laid (1). Tertullien, suivi en cela par les seuls Origène et Clément d'Alexandrie, a cru

(1) *De Incarn.*, disp. XIV, art. 2.

pouvoir soutenir la laideur du Christ (1). Le docteur africain s'autorisait du texte d'Isaïe sur le Serviteur de Iahvé : « Il n'avait ni éclat ni beauté pour attirer nos regards et son aspect n'avait rien pour nous plaire (2). » Mais, en somme, ce texte peut s'entendre bien plus naturellement du Christ défiguré par la passion puisque c'est de la passion qu'Isaïe prophétise dans tout le chapitre d'où ce verset est tiré. Il semble, au contraire, que Notre-Seigneur ait dû recevoir de Dieu une certaine beauté physique. La laideur repousse toujours, même quand il s'y adjoint une expression sympathique d'intelligence et de bonté. Un Christ laid eût été peu attirant. Notre-Seigneur devait-il pour cela être un type de beauté plastique? — Nous ne le pensons pas davantage. Il fallait qu'en lui tout fût à sa place, et que le charme des lignes et du teint rehaussât l'expression de l'âme et de la divinité sans leur faire tort en attirant trop l'attention sur les avantages extérieurs de son humanité. Il fallait au Christ cette beauté du corps qui manifeste une âme totalement maîtresse de son organisme ; et nous pouvons croire qu'il eut effectivement ce privilège secondaire puisque son corps avait été conçu du Saint-Esprit dont l'action ne peut rien produire de manqué ou d'informe. Nous rattachons ainsi l'absence de laideur et la présence d'un certain agré-

(1) *De Carne Christi*, c. IX — (2) LIII, 2.

ment de visage et de taille dans le Christ à ce principe de saint Thomas : Notre-Seigneur ne pouvait avoir aucune de ces infirmités corporelles qui proviennent en nous de causes particulières, et spécialement d'une hérédité malsaine. « Il avait la beauté qui convenait à son état de Verbe fait chair et au respect de sa condition mortelle de Rédempteur (1). »

Erreur donc de s'imaginer un Christ difforme et repoussant. Erreur encore de s'imaginer un Christ violemment terrible et hautain comme celui du Jugement dernier de Michel-Ange, à la Sixtine. Saint Thomas dit encore à ce sujet avec un sens exquis de la mesure : « Le Christ n'avait pas cet extérieur splendide et imposant qui faisait dire du vieux Priam : Il est né pour un trône. (2) » Ici, nous abandonnons quelque peu l'exégèse de Billuart à propos du 3e verset du psaume XLIV : « Tu es le plus beau des enfants des hommes ; la grâce est répandue sur tes lèvres : c'est pourquoi Dieu t'a béni pour toujours. » Qui peut croire, dit Billuart, que le Christ ait été béni de son Père à cause de la beauté de sa figure (3) ? Nous ne le croyons pas plus que Billuart. Seulement, nous ajoutons que la beauté de l'âme transparaissant à travers son enveloppe de chair devait trouver en Notre-Seigneur un visage capable

(1) *In Psalm.* IV. — (2) *In Isaïam*, c. LIII. — (3) *De Incarn.*, disp. XIV, art. 2.

par sa beauté propre de lui donner toute sa valeur d'expression. Le corps est pour l'âme, et une âme informe et façonne d'autant mieux son corps qu'elle est une âme plus parfaite. L'âme du Christ est la plus parfaite de toutes, même au seul point de vue des qualités naturelles : nous pensons donc et nous aimons à penser que son corps est le mieux façonné de tous les corps humains.

CHAPITRE VII

L'ABSOLUE PURETÉ D'AME DU CHRIST

I

Le Christ a-t-il commis des péchés (1) ?

Il est certain, nous le savons par la foi révélée et par l'enseignement commun de l'Église, qu'il n'y eut en Notre-Seigneur aucun péché, ni originel, ni actuel.

L'ange Gabriel dit à Marie lorsqu'il lui demande sa coopération au mystère de l'Incarnation : « Le Saint-Esprit viendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira. C'est pourquoi l'être saint qui naîtra de toi sera nommé Fils de Dieu (2). » C'est donc un être saint, et non un être pécheur, qui naît de la Sainte Vierge ; et, de cette sainteté, l'ange donne la raison quand il en attribue l'origine à une conception produite par l'Esprit Saint tout seul

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XV, art. 1. — (2) Luc, I, 35.

dans son sein. La conception du Verbe Incarné échappe en même temps à la loi naturelle de toutes les conceptions humaines et à l'héritage de péché qui en résulte. Quant au péché actuel, Notre-Seigneur défie les Juifs, malgré toute leur haine, de jamais l'en convaincre : « Qui d'entre vous me convaincra de péché ? (1) » Saint Pierre écrit de lui : « Il n'a point commis de péché, et dans sa bouche il ne s'est point trouvé de fraude (2). » L'Epître aux Hébreux ajoute, par allusion aux trois tentations typiques du désert : « Il a été tenté comme nous en toutes choses sans commettre de péché (3). » D'ailleurs, Notre-Seigneur se rend à lui-même ce témoignage décisif : « Ce qui est agréable à mon Père, je le fais toujours (4). » Et dans le discours de la Cène, il renforce ce témoignage : « Le prince de ce monde vient. Il ne peut rien sur moi ; mais il faut que le monde sache que j'aime le Père, et que j'agis selon l'ordre que le Père m'a donné (5). »

Appuyée sur ces textes explicites de l'Ecriture, l'Eglise a porté plusieurs définitions de foi. Le Concile d'Ephèse (431), dans son 10e canon, déclare « anathème quiconque dit que le Verbe fait chair s'est offert en sacrifice pour lui-même, et non pour nous seuls, car il n'eut pas besoin d'offrande à son

(1) Jean, VIII, 46. — (2) I Pierre, II, 22. — (3) IV, 15. — (4) Jean, VIII, 29. — (5) Jean. XIV, 30. 31.

profit, n'ayant jamais commis de péché (1). » Le Concile de Chalcédoine (451) insère dans sa longue définition que « le Christ nous fut semblable en tout, sauf le péché (2). » En 649, sous le pape Martin Ier, le 5e canon du Concile de Latran rappelle la même doctrine (3). En 675, le 11e Concile de Tolède, plus tard déclaré authentique par le pape Innocent III, renouvelle les définitions déjà portées dans son Symbole de la foi (4). Enfin le décret d'Eugène IV, promulgué pour les Jacobites au Concile de Florence (1441), réitère la même doctrine (5).

Cette préservation de tout péché rentre essentiellement dans les fins de l'Incarnation. En revêtant notre chair, le Verbe devait prendre sur son humanité une partie de nos misères humaines. Il le fallait, nous l'avons vu, pour satisfaire à la justice divine, pour manifester la réalité de son Incarnation, et afin de devenir pour nous un exemplaire de vertu. Mais pour aucune de ces raisons il ne convenait que le Christ fût pécheur.

Le péché eût été un obstacle radical à son œuvre satisfactoire. Un homme qui pèche est indigne de satisfaire par lui-même à la justice de Dieu

(1) Denz., doc. XII, 82. — (2) Denz., doc. XVII, 134. — (3) Denz., doc. XXV, 206. — (4) Denz., doc. XXVI, 233. — (5) Denz., doc. LXXIII, 602.

dont il a offensé l'infinie majesté. C'est pour cela que nous avons besoin, selon l'Epître aux Hébreux, « d'un grand-prêtre comme le Christ, saint, innocent, sans tache, séparé des pécheurs, et plus élevé que les cieux. (1) » La sainteté des saints et des anges bienheureux ne suffit même pas au Christ-Rédempteur : il lui faut une sainteté « plus élevée que les cieux » qui sont remplis de ces saints et de ces anges. Leur sainteté est, après tout, bornée comme leur nature. Mais la sainteté de l'Homme-Dieu est infinie comme la personne divine en qui elle subsiste et de qui elle tient l'être par une union souverainement intime. Aussi l'Epître ajoute-t-elle: « Il n'a pas besoin, comme les grands-prêtres, d'offrir chaque jour des sacrifices, d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple, car ceci il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même. En effet, la loi établit grands-prêtres des hommes sujets à la faiblesse ; mais la parole du serment, après la loi, établit le Fils qui est parfait pour l'éternité (2). »

Un second motif pour le Verbe Incarné de prendre sur lui nos misères, c'est de nous démontrer la réalité de sa chair humaine. Il mange vraiment après avoir souffert de la faim ; il s'endort d'un vrai sommeil sur la barque de Pierre où il est descendu

(1) VII, 26. — (2) VII, 27-28.

fatigué : c'est donc que le Christ est véritablement homme. Mais, comme le dit saint Thomas avec une admirable profondeur, le péché ne sert de rien pour démontrer qu'on est homme. Sans doute, nous sommes pécheurs en tant qu'hommes. Mais nous sommes des hommes tout à la fois par l'action créatrice de Dieu qui nous a faits à son image, et nous le sommes par le néant que nous tenons, non point de Dieu, mais de nous-mêmes. Ce que le péché démontre, c'est ce néant foncier, c'est le retour au rien d'un être fait de rien. Loin de nous montrer hommes au sens vital et naturel de ce mot, le péché nous montre hommes au sens où toute créature dit le néant et y retourne de son propre poids. Le péché montre donc la déchéance de notre être tel que Dieu l'a fait et voulu. Il est ainsi contre nature au sens où la nature est tout entière pour le bien de sa fin. Notre nature vient de Dieu, et elle doit retourner vers Dieu ; le mouvement contraire se ramène donc à une révolte du néant contre l'être, selon le mot de saint Augustin « *nihilum rebelle.* » De plus, c'est l'intervention diabolique qui exploite en nous cette révolte de notre néant. Ainsi le péché est doublement chose inhumaine et contre nature puisqu'il nous dégrade, et qu'il a pour instigateur l'être le plus splendide et le plus riche sorti des mains de Dieu, devenu par sa faute le plus misérable et le dernier de tous. Pécher, ce

n'est donc pas se montrer homme, c'est se montrer brute ou démon orgueilleux; c'est remplacer l'image de Dieu par une ignoble caricature: c'est donc diminuer et ruiner en soi la vérité de la nature humaine. Aussi rien n'est moins humain d'accent et d'aspect que les hommes livrés à la domination d'un vice quelconque. Succomber au péché eût été pour le Christ une déchéance de cette nature humaine qui devait subsister en lui parfaite de tous points. Le Christ nous eût tristement ressemblé par le péché ; et cette ressemblance, loin de nous le rendre plus sympathique et plus accessible, l'eût à jamais fait déchoir de la hauteur idéale qui fait tout son attrait, même pour ceux qui ont le plus trahi sa foi et son amour.

Nous touchons ici au troisième motif en vertu duquel le Christ ne devait pas connaître le péché. Il se proposait à nous comme l'homme idéal. Mais l'homme idéal n'est pas celui qui a trahi Dieu, et qui ensuite est revenu à Dieu. L'homme idéal, c'est Jésus qui a toujours vécu tel qu'il était sorti des mains de Dieu, pur et sans tache. Sans doute, ce Christ ne nous donne point l'exemple du repentir pour des fautes personnelles. Mais il nous donne, en revanche, un exemple d'austérité et de mortification autrement suggestif que la pénitence d'un saint Jérôme pleurant ses excès de jeunesse. Il est sans faute, et il souffre volontairement comme s'il avait à

expier. Il expie nos péchés, et il le fait à tel point que Dieu, selon la forte expression de saint Paul, « a fait péché pour nous celui qui n'a pas connu le péché, afin que nous devenions en lui justice de Dieu (1). » Le Christ a vraiment donné aux ascètes de tous les siècles, depuis saint Jérôme jusqu'à Lacordaire, le souverain exemple de la pénitence en souffrant si cruellement par substitution de sa chair innocente à nos personnes coupables. « Le châtiment qui nous donne la paix est tombé sur lui, chante Isaïe, et c'est par ses meurtrissures que nous sommes guéris. Nous étions tous errants comme des brebis ; chacun suivait son propre sentier; et l'Eternel l'a frappé pour l'iniquité de nous tous (2). » Le Christ, victime innocente du péché, est le parfait modèle des coupables qui se repentent : jusque dans les faiblesses les plus étrangères à son impeccable sainteté, ils peuvent lever les yeux vers lui comme vers l'idéal dont il n'ont pas à désespérer, puisque ses expiations spontanées sont la garantie de leur pardon et de leurs progrès dans le bien.

A propos de l'impeccabilité effective de Notre-Seigneur, les scolastiques ont soulevé la question de savoir si, de droit, le Christ était impeccable.

(1) II Cor., V, 21. — (2) LIII, 5-7.

Saint Thomas, se basant sur les données de l'Ecriture et sur les définitions des conciles, a simplement conclu : le Christ n'a pas péché. Il a d'ailleurs appuyé sa conclusion par de sérieux arguments. En effet, comme nous l'avons vu, un Christ pécheur soit par origine, soit par acte personnel, ne pouvait plus ni satisfaire à Dieu, ni rassurer notre foi au Verbe Incarné, ni nous apparaître comme le type idéal de l'humanité. Ces trois raisons de convenance nous montrent que, dans l'ordre de la Sagesse divine qui préside à l'Incarnation, le Christ ne peut pas pécher. Elles résolvent même la question de droit, du moins en ce qui concerne les lois ordinaires de l'ordre surnaturel. Mais cette solution, d'allure positive, laisse évidemment la place à une question quelque peu subtile qui devait tenter le génie discuteur et logicien d'un Scot ou d'un Durand. Ces théologiens se demandent si, absolument parlant, le Christ privé de tous les dons de la grâce habituelle et de la vision de Dieu, lesquels s'opposent radicalement à tout péché et à toute peccabilité, si ce Christ, ainsi réduit, si l'on ose dire, au seul don de l'union hypostatique et aux seules forces innées de son âme, eût pu pécher. Et ils tiennent pour l'affirmative (1). Voici leur raisonnement.

La nature humaine du Christ, privée, par hypo-

(1) Cf. Durand., in III *Sent.*, dist. XII, q. II, nis 7 et 8. — Scot., in III *Sent.*, dist. II, q. I.

thèse, de tout secours surnaturel, n'est pas, dans ses facultés, plus impeccable que la nôtre, puisqu'il est de l'essence de la liberté humaine de pouvoir faiblir. Du moment que le Christ avait un libre-arbitre humain, ce libre-arbitre que nous supposons laissé aux seules forces de sa nature devait avoir, comme le nôtre, son indifférence au bien et au mal et son égale capacité de l'un et de l'autre. Quant au Verbe, il ne lui répugne pas plus de laisser pécher l'homme qui lui est uni en personne, qu'il ne lui répugne de le laisser souffrir et mourir. En effet, il n'y a pas une opposition plus radicale entre la Bonté par essence et le péché, qu'entre la Vie par essence et la mort. Si donc le Verbe a permis que Jésus mourût, pourquoi ne lui eût-il pas semblablement permis qu'il péchât ?

On le voit, nous entrons de nouveau avec ces considérations dans le domaine des conjectures. On peut même dire que nous y entrons beaucoup trop. Car si les Conciles n'ont rien défini formellement à ce sujet, du moins leurs actes gardent-ils la trace de discussions qui manifestent la pensée commune de l'Eglise et la tradition des Pères sur l'absolue impeccabilité du Christ.

Dans le 6e Concile général (3e de Constantinople), le Christ est déclaré impeccable d'après

l'autorité de saint Athanase. Un théologien très savant, Théophane, y interroge publiquement Macaire, patriarche d'Antioche, soupçonné d'hérésie : « Notre-Seigneur Jésus-Christ eut-il une volonté humaine impeccable ? » Et cette interrogation est très significative, car les Pères du Concile voulaient faire abjurer par Macaire l'hérésie apollinariste qui soutenait l'absence de l'âme raisonnable dans le Christ. Là, disait Apollinaire de Laodicée, où se trouve un homme tout entier, là aussi se trouve le péché. Le Verbe s'est bien uni au corps et à l'âme inférieure de Jésus (ψυχὴ ἄλογος), mais lui-même remplace l'âme raisonnable (ψυχὴ λογική). Pas d'âme raisonnable en Jésus, par suite pas de volonté humaine, pas non plus de péché. Macaire répondit, en effet, qu'il ne connaissait point de volonté humaine dans le Christ. Le Concile lui dit anathème, et demanda qu'il fût privé de l'épiscopat et dépouillé de son *pallium* (1). D'ailleurs, le Concile ne se contente pas d'affirmer la réalité de la volonté humaine du Sauveur ; dans sa Définition de la foi, il y a telles expressions d'où se conclut immédiatement l'impeccabilité du Christ. « De même, dit-il, que sa très sainte et immaculée chair vivante s'est trouvée déifiée, et non détruite ; qu'elle est restée dans son propre état et sa propre nature,

(1) Cf. Hemmer, *Hist. de l'Eglise*, t. I, § 55, p. 225 ; — Guérin, *Les Conciles*, t. I, p. 560.

de même son humaine volonté s'est trouvée déifiée, non détruite, conservée bien au contraire, selon la parole de Grégoire le Théologien : Le vouloir qui se conçoit dans le Sauveur n'est pas contraire à Dieu, il est déifié tout entier (1). » Le Concile n'a pas pour but direct d'établir l'impeccabilité du vouloir humain de Jésus ; il veut seulement, nous le répétons, en affirmer la réalité contre l'erreur monothélite. Mais néanmoins l'idée de l'impeccabilité est en quelque sorte entraînée par la rigueur de la formule. D'après cette formule, l'âme du Christ est déifiée tout en restant âme humaine, de même que sa chair est déifiée tout en restant chair humaine ; chacune garde sa nature propre, mais toutes deux deviennent, par leur subsistence en la personne du Verbe, l'âme et la chair d'un Dieu. L'âme de Notre-Seigneur ne fait donc pas seulement partie du suppôt ou personne du Verbe par une sorte de juxtaposition ; mais, au contraire, elle est en lui, elle est à lui, et c'est de lui qu'elle reçoit son existence et sa subsistence substantielle. Jean de Saint-Thomas et Billuart en déduisent très justement que l'âme de Notre-Seigneur possède en elle, tout humaine qu'elle est, de l'être divin communiqué à sa substance. Dès lors, les actions humaines du Christ sont comme on le disait déjà dans les discussions du

(1) Denz., doc. XXVIII, 238.

Synode de Constantinople, des actions intrinsèquement et substantiellement humano-divines. De là cette conclusion de Billuart : « Les actions du Christ ne peuvent être des péchés parce qu'elles sont *théandriques* », c'est-à-dire émanant bien d'un sujet humain, mais fécondées par Dieu lui-même(1). Et Jean de Saint-Thomas délimite très bien le fondement métaphysique de cette thèse lorsqu'il dit : « Si l'humanité du Christ péchait, il s'ensuivrait fatalement que Dieu pècherait. Ceci est impossible, donc cela est également impossible. » Et pour expliquer plus à fond cette impossibilité, le vaillant thomiste ajoute : « La personne n'est point quelque chose d'extérieur à la nature qui subsiste en elle et aux opérations qui émanent de cette nature, mais, au contraire, quelque chose d'intime. Personne et nature ne constituent, en somme, qu'un seul principe total des opérations de la nature, bien qu'à titre différent (*suppositum concurrit ut principium quod, natura ut principium quo*). Les actions du Christ sont donc attribuables, non seulement à la nature qui les produit directement, mais encore à la personne qui fait subsister cette nature. Et par conséquent de même que, si la nature humaine du Christ subsistait en une simple personnalité humaine, et si, de fait, elle péchait, il serait vrai de

(1) Billuart, *De Incarn.*, disp. XV, art. 2.

dire du Christ : « Cet homme pèche », de même, et puisquelle subsiste en une personnalité divine, il serait vrai de dire, si elle péchait : « C'est Dieu qui pèche (1). »

Toute la force des thomistes vient donc ici de la rigoureuse exégèse qu'ils font des textes des Conciles et des Pères et de leur métaphysique exacte de l'influence de la personne sur les différents principes spéciaux qu'elle renferme en elle. Cette thèse comporte ainsi la plus haute probabilité théologique, tandis que la thèse opposée de Scot et de Durand fait venir aux lèvres le mot d'arguties, puisqu'elle n'est appuyée sur aucune autorité positive. Henno, le scotiste tant combattu par Billuart, veut soutenir que l'impeccabilité du Christ telle que l'entendent les Pères de l'Église se réfère, non à l'union hypostatique, mais à la vision bienheureuse. C'est là, semble-t-il, une échappatoire. Saint Augustin dit en effet : « Le Christ est impeccable en vertu de cette grâce qui l'a fait Christ(2) », donc en vertu de la grâce d'union. Saint Anselme est aussi formel : « Le péché ne pouvait exister dans le Christ parce que le Christ était Dieu (3) ». On voit par ces témoignages que les maîtres de la tradition latine sont pleinement d'accord avec ceux de la tradition grecque.

(1) Joan. a S. Th., *De Incarn.*, q. XV, disp. XVI, art. 1, no 17. — (2) *Enchirid.*, c. X. — (3) *Cur homo Deus*, c. X.

Les réponses ne manquent pas non plus pour opposer une métaphysique plus approfondie aux difficultés de Durand et de Scot. Quoi qu'ils en disent, la nature humaine du Christ, privée par hypothèse, de tout secours surnaturel et gratifiée de la seule union au Verbe, serait impeccable. Sans doute, l'essence humaine est identique dans le Christ et en nous. Mais pourtant cette essence humaine ne subsiste dans le Christ que par l'être personnel du Verbe, et en lui, toute pénétrée de lui. Le Verbe est le principe suprême qui agit par elle, et qui agit dans tous et chacun de ses actes libres, puisque tous et chacun des actes libres de Jésus ne subsistent qu'en la personne du Verbe et par communication de son être divin. Si le Christ péchait, le Verbe devrait pénétrer de son être subsistant et prendre à son compte les péchés alors commis : ce qui est manifestement absurde.

D'ailleurs, est-il de l'essence de la liberté humaine qu'elle soit indifférente à bien ou à mal faire et qu'elle puisse faillir ? — Non, car il en résulterait que l'impeccabilité des bienheureux du ciel, c'est-à-dire l'état parfait de leur liberté, serait contraire à l'essence de cette liberté. Aussi bien, au seul point de vue métaphysique, pour être libre et homme libre, il suffit de vouloir ou ne pas vouloir, vouloir tel bien ou tel autre. Car le fond de la liberté, c'est la détermination nécessaire de la

volonté intelligente au Bien absolu ; de là vient l'indifférence de la liberté vis-à-vis des biens relatifs : elle n'a point à se jeter sur eux comme sur une proie qui rassasie. Quant à la faculté de faire le mal, c'est, à la vérité, un signe de liberté, mais de liberté défaillante qui choisit le faux bien pour le vrai bien ; c'est un retour ou plutôt une chute du libre-arbitre vers le néant originel. Le véritable acte libre, au contraire, est une ascension vers le Bien suprême par les degrés des biens créés. Evidemment, l'âme du Christ pouvait, d'une possibilité radicale, retomber dans le néant comme toute autre créature. Mais une fois créée dans l'état d'union au Verbe, cette lointaine possibilité s'effaçait en elle sous l'irradiation de l'être personnel du Verbe devenu le principe de subsistence et l'auteur responsable de ses actes les plus libres et les plus individuels.

Nos adversaires, on s'en souvient, mettaient en balance d'une part la souveraine vie du Verbe et la mort de Jésus, et d'autre part l'infinie sainteté du Verbe et le péché d'un Christ dépourvu de la grâce sanctifiante. La parité n'existe pas. La souffrance et la mort sont des maux physiques qui n'impliquent, de leur nature, aucune culpabilité en celui qui souffre et qui meurt ; ce sont des maux qu'on peut vouloir en vue d'un bien majeur (le bien de ceux pour lesquels on souffre et on meurt),

ce sont des pénalités que le Christ innocent pouvait consentir à supporter par amour pour nous. Mais, *en soi*, le péché est un mal, et, comme tel, il répugne à la nature de Dieu et à ses Personnes très saintes. Le Verbe Incarné ne pouvait donc consentir au péché comme il pouvait consentir à la mort.

II

Les germes du péché existaient-ils dans le Christ (1) ?

Les théologiens entendent communément par germes du péché, *fomes peccati*, l'inclination de notre appétit sensitif vers des objets contraires à la droite raison. C'est, par exemple, un amour immodéré de la bonne chère, une propension violente à la colère. *En soi*, cette inclination n'est pas fautive puisqu'elle prévient tout mouvement de notre libre-arbitre ; mais elle porte au péché dans la mesure où elle tend à faire agir nos facultés inférieures à l'encontre de la conscience. Il est de foi

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XV, art. 2.

définie par le Concile de Trente que ces germes du péché demeurent dans tous les baptisés (1). Ils demeurent en nous comme une suite de la privation de la justice originelle. En créant l'homme innocent, Dieu avait établi un parfait accord entre sa raison et ses facultés inférieures : celles-ci lui demeuraient parfaitement soumises sous l'influence des vertus morales, lesquelles dépendaient de la grâce de pleine justice qui se trouvait dans son âme spirituelle. Le péché originel a détruit cette justice et l'ordre qui en résultait. Sans doute, le baptême nous rend la grâce sanctifiante, mais, selon l'enseignement du Concile, il nous laisse l'inclination mauvaise des concupiscences.

En est-il de Notre-Seigneur comme de nous ? — Non. L'Evangile témoigne que l'ange dit à saint Joseph en parlant de la Vierge Marie : « L'enfant qu'elle a conçu vient du Saint-Esprit (2). » Bien qu'il soit homme autant que nous, le Christ ne descend pas, comme nous, d'un père humain qui transmet, avec la vie physique, la mort de l'âme et les germes du péché. Le Christ naît du Saint-Esprit. Or le Saint-Esprit ne peut produire ni le péché, ni l'inclination au péché. Le Christ est donc complètement indemne des germes du péché. Cette conclusion est une vérité de foi. En effet, le 5e Concile

(1) Sess. V, can. 5. — (2) Matth., I, 20.

œcuménique, dans son 12e canon, a porté anathème à la doctrine de Théodore de Mopsueste qui soutenait, non seulement la dualité des personnes en Notre-Seigneur, mais encore l'existence des passions mauvaises et de la concupiscence dans son âme humaine (1).

Comment se fait-il que le foyer du péché n'existe pas dans le Christ ?

C'est, répond saint Thomas, qu'il eut la grâce divine dans la plénitude de sa perfection. Il ne fut pas, comme nous, un racheté de la mort éternelle, en qui la grâce baptismale rétablit bien l'état de justice, mais laisse subsister l'inclination désordonnée de la chair vers son propre plaisir. Nous sommes, nous, comme le voyageur qui descendit de Jérusalem à Jéricho : nous avons été spoliés du vêtement de la grâce et, de plus, blessés dans notre nature elle-même. Le baptême nous rend le vêtement divin, mais il ne cicatrise pas la blessure. Notre état de grâce est un état de réparation qui exige encore la lutte contre les concupiscences. L'état de Notre-Seigneur, au contraire, est un état d'innocence parfaite, l'état de l'homme idéal, tout entier né du Saint-Esprit, et selon sa chair et dans la vie surnaturelle de l'âme. L'état de justice originelle d'Adam au sortir des

(1) Denz., doc. XXIII, 183.

mains de Dieu peut le mieux nous donner quelque idée de celui du Christ, supérieur à tout mouvement et à tout attrait de concupiscence. Encore, le Christ dépasse-t-il infiniment notre premier père même en sa justice originelle. Car, en Adam, la sainteté est celle d'un homme demeurant dans les limites de sa simple personnalité humaine ; au contraire, la sainteté du Christ est celle d'un homme qui participe à la sainteté même du Verbe. Tout ce qui existe en Notre-Seigneur, y compris ses inclinations les moins marquées d'âme et de tempérament, n'existe et ne subsiste que pénétré substantiellement de l'être très pur du Verbe. Il y a, dès lors, une répugnance absolue à ce qu'il y ait dans son âme un penchant quelconque au péché. Dieu, assurément, ne peut pas prêter sa propre subsistence à ces poussées mauvaises qui surprennent notre conscience et nous font rougir de notre animalité. Si déjà la justice originelle d'Adam empêche l'insubordination de ses appétits sensibles, combien plus l'union au Verbe doit-elle assurer ce résultat dans l'âme de Jésus ! Tandis que l'inclination au péché se trouve plutôt liée par le dehors en l'âme d'Adam innocent, puisque c'est la grâce surajoutée à son âme comme une qualité adventice qui lui donne la maîtrise sur sa chair, — en Jésus l'inclination au péché est radicalement tarie en sa source du fait de la pénétration de

toute son humanité par la personne du Verbe, et qui fait de sa chair elle-même, selon le mot du Concile, « une chair déifiée ».

Il y a peu de mots dans notre théologie catholique qui aient plus de profondeur et plus de rayonnement que celui-là. Il montre admirablement la consécration intime de l'humanité entière du Christ par la personne du Verbe en qui elle subsiste. Et c'est à ce mot qu'il faut se reporter pour comprendre les grâces innombrables dont cette chair intrinsèquement adorable devient en elle-même le séjour et l'instrument.

A l'occasion de cette thèse, saint Thomas se propose diverses objections qui nous aident à mieux comprendre ce que l'on oserait appeler la « psychologie » surnaturelle et même naturelle du tempérament et du caractère en Jésus.

Le Christ, objecte-t-il, a pris et devait prendre un corps passible et mortel. Or, passibilité et mortalité sont des effets de la privation de la justice originelle en Adam et en sa race. Pourquoi donc ferait-il un triage dans l'hérédité paternelle, et, acceptant de souffrir et de mourir, n'accepterait-il pas d'être molesté par les mouvements de la chair humaine ? — D'autant, et voici une seconde objection qui renchérit sur la première, que, selon le principe de saint Jean Damascène, le corps du Christ a

« permission » de pâtir et d'agir suivant sa nature (1). Or la nature du corps n'est-elle pas de désirer ses propres plaisirs, sans s'occuper de ce que l'âme peut prétendre ? Est-on un homme vrai si on a le corps tellement endurci que rien ne peut plus désormais l'émouvoir ? Et puisque Notre-Seigneur est vraiment homme, ne doit-il pas éprouver ces désirs si essentiellement humains ? D'ailleurs, l'Epître aux Hébreux dit en ce sens « qu'il dut en toutes choses être tenté, pour, en toutes choses, ressembler à ses frères (2). » Serait-ce être tenté en toutes choses et nous ressembler absolument que d'échapper totalement à cette convoitise de la chair contre l'esprit, qui nous fait gémir tous ? — Enfin, si les germes du péché n'existent pas en lui, le Christ perd du même coup la plus splendide occasion de victoire que tout homme trouve en sa propre nature. Si, comme le dit l'Apôtre, « la chair a des appétits contraires à l'esprit (3) », l'esprit se montre d'autant plus fort qu'il triomphe mieux de la chair. Le Christ, qui est ce triomphateur dont parle l'Apocalypse, « monté sur un cheval blanc, porteur d'un arc, ceint d'une couronne, s'élançant comme un vainqueur pour vaincre encore (4) », aurait-il triomphé s'il n'avait eu un coursier rebelle à dompter et des ennemis à percer de ses flèches ?

(1) III *De Fide orthod.*, c. IV et XV. — (2) IV, 15. — (3) Gal., V, 17. — (4) VI, 2.

Ces difficultés qui visent à nous donner du Christ une idée plus humaine, le rendraient malheureusement trop humain si elles étaient vraies.

Parmi les misères héréditaires de la race d'Adam, il fallait bien qu'il fît un triage. Venu au milieu de nous comme l'homme parfait, et parfait dans la sainteté à part de l'union hypostatique, il devait rejeter toute misère incompatible avec cette perfection de sainteté. Il devait donc rejeter toute inclination, même lointaine, même liée, au péché que nous commettons. Quant à la faculté de souffrir et de mourir, il devait, au contraire, l'admettre pour satisfaire à Dieu à notre place. Par ailleurs, les impressions extérieures de froid et de chaud, les intempéries des saisons, qui pouvaient l'incommoder, ne portaient aucune atteinte à la perfection de sa vertu. Cette perfection ne consiste pas à supprimer des impressions naturelles que Dieu, auteur de la nature, n'a pas voulu soumettre au domaine de la volonté. C'est le stoïcien orgueilleux, ou encore le bouddhiste dans son anéantissement pervers, qui voient la vertu dans l'apathie totale, dans l'insensibilité absolue. L'homme parfait n'est pas un caillou sans âme, privé de sentiment et de sensation. La perfection de la vertu n'avait à contenir en Notre-Seigneur que les mouvements sensitifs capables d'obéir à la raison ; elle devait exclure de lui toute tendance dépravée ; mais elle n'avait rien

à faire pour l'empêcher de ressentir la faim, la soif ou la fatigue.

Il en est de même pour tous ces plaisirs du corps que la seconde objection veut reconnaître comme légitimes, et pour lesquels elle impute à Notre-Seigneur un certain attrait. Il faut prendre les choses dans l'ordre idéal pour juger du réel en Jésus. L'ordre idéal, en fait de joies corporelles, consiste en ce que le corps désire son bien dans la mesure que prescrit la raison. Or un tel désir était inné et permis au Christ. Il désirait sa nourriture et son sommeil dans la proportion et dans la manière que lui dictait sa raison souveraine d'homme infiniment saint uni au Verbe pour racheter le monde. Il ne fut donc pas insensible à ce qui ravit les yeux ni à ce qui charme les oreilles ; il se délecta à regarder les horizons galiléens et à entendre les chants populaires de son pays que les enfants redisaient en jouant sur les places et dans les rues. Tout cela était en harmonie avec sa sainteté totale, sans la moindre arrière-pensée ni le moindre instinct latent de sensualité. Étant homme parfait, il jouissait parfaitement de tout ce que le monde renferme de bon et de beau dans l'infinie variété de couleurs, de sons, de saveurs et d'odeurs, qui sont autant d'expressions, très humbles sans doute, mais très réelles, de la Sagesse créatrice du Verbe. Il était donc bien plus dans la vérité de la nature

humaine à se réjouir et à désirer sans concupiscence, qu'à se réjouir et à désirer comme nous sous l'influence d'un entraînement désordonné. En cela, nous cessons d'être hommes, nous devenons des animaux en révolte contre la raison. Lui, au contraire, ayant voulu prendre notre chair, n'a pas dédaigné de nous donner le spectacle d'une animalité divinement raisonnable. Il ressemble moins à ce que nous sommes dans notre dégradation sensuelle ; il ressemble mieux à ce que nous devons être dans la réparation du plan divin sur nous. En le regardant, c'est notre Idéal que nous voyons, — et non pas le faux idéal des dieux antiques, qui n'était qu'un portrait agrandi de nos vices.

On ne dira pas pour cela que la force morale triomphatrice de la concupiscence nous apparaît diminuée en lui. Ceci rappellerait le sophisme de Sénèque disant : « Les hommes sont plus grands que les dieux, car ils deviennent par volonté ce que les dieux sont par nature. » Il y a, nous l'avouons, quelque grandeur à vaincre la concupiscence à force d'énergie dans la vertu. Mais il y a plus de grandeur d'âme à être si pur, si saint, si pénétré de divin et de Dieu, qu'on ne laisse plus même place en soi au moindre mouvement désordonné ni à la moindre inclination mauvaise. Le triomphe est alors autrement complet. Le coursier monté ne frémit plus au contact du mors : il se plie de lui-

même à la main du cavalier, tout en gardant la pure vigueur de son sang. Le Christ fut ainsi le plus fort des hommes ; mais sa force, au lieu d'être la force laborieuse de l'homme naturellement sensuel et lâche, la force qui se raidit pour ne pas s'échapper, fut une vigueur d'une sérénité et d'un calme infinis. Les luttes intérieures de la concupiscence lui ont manqué ; mais les attaques du démon et les haines de ses ennemis l'ont fait souffrir autant que nos propres tentations nous font souffrir. Comme nous, il a été ému et froissé dans sa sensibilité par les nécessités de la lutte ; mais toujours il souffrait selon que sa raison l'admettait, et sa douleur n'était pas moindre parce qu'il souffrait plus raisonnablement que nous.

CHAPITRE VIII

LA SENSIBILITÉ ET LES PASSIONS DANS LE CHRIST

I

Le Christ a-t-il eu des passions (1) ?

Cette question se formule ainsi dans le texte de saint Thomas : *Utrum anima Christi fuerit passibilis ?* Le substantif latin *passio*, qui donne l'adjectif *passibilis*, a des sens plus riches que ne l'indique la traduction littérale française. Il exprime à la fois la souffrance, c'est-à-dire l'acte de pâtir, — et la passion, c'est-à-dire une émotion d'âme qui ne va jamais sans qu'on pâtisse en son corps. D'ailleurs, saint Thomas lui-même s'empresse de faire la distinction.

(1) Sum. Theol., IIIª P., q. XV, art. 4.

L'âme pâtit de deux manières.

D'abord, par la lésion du corps auquel elle est unie, et ce, parce qu'elle est forme substantielle du corps, ne faisant avec lui qu'un seul et même être humain. Par exemple, le corps reçoit une brûlure : l'âme en est troublée, non point précisément et directement dans ses hautes facultés spirituelles, — mais dans cet être humain qu'elle possède en communauté avec le corps et en lui.

Puis donc que le Christ est véritablement homme et que sa chair est passible et mortelle, ainsi que nous l'avons vu, son âme doit nécessairement souffrir des lésions que subit son corps. L'Église l'a toujours enseigné. En 380, le pape saint Damase porte une série d'anathèmes contre les Macédoniens et les Apollinaristes. La 14e de ces sentences condamne « ceux qui soutiennent que, dans la passion de la croix, le Fils de Dieu, Dieu lui-même, a souffert la douleur, — et non point sa chair avec son âme (1) ». Ces derniers mots « sa chair avec son âme » déclarent nettement la doctrine de l'Eglise à cet égard. En 447, le Concile de Tolède oppose aux Priscillianistes une profession de foi où il affirme comme vérités se commandant l'une et l'autre la réalité du corps du Christ et la réalité de ses souffrances corporelles. « Nous

(1) Denz., doc. VI, 36.

croyons, dit le Concile, que Notre-Seigneur Jésus-Christ a eu un corps véritable et tangible, et non point un corps imaginaire et fantastique. Nous croyons que Notre-Seigneur a eu faim, qu'il a eu soif, qu'il a souffert, qu'il a pleuré, en un mot qu'il a éprouvé toutes les douleurs du corps (1). » En 1210, le pape Innocent III prescrit aux Vaudois qui se convertissent une profession de foi qui rappelle en termes à peu près semblables les souffrances corporelles du Christ (2). On voit ainsi que l'Eglise a toujours maintenu, contre une prétendue idéalisation du Christ au-dessus de la matière, la réalité d'une souffrance qui, par son corps, saisissait son âme même (3). Cette foi de l'Eglise s'appuie sur les textes les plus explicites des évangiles. Nous ne rappelons pas ces textes : ils sont assez connus, et les professions de foi citées plus haut y font suffisamment allusion.

Venons-en à une autre manière de pâtir propre à l'âme humaine. Nous ne pâtissons pas seulement en notre corps et à cause de lui ; nous pâtissons encore et surtout dans notre âme sensitive de la part des objets qui frappent nos sens d'une manière douloureuse et agréable (4). Telles sont les pas-

(1) Denz., doc. XV, 113. — (2) Denz., doc. LIII, 368. — (3) Cf. Denz., nis 233, 260, 293, 384. — (4) Etymologiquement, pâtir παθεῖν ne signifie pas exclusivement souffrir, mais plutôt subir une modification, quel que soit le sujet récepteur, et quelle

sions animales, les affections de l'appétit sensitif : amour, haine, colère, douleur sensible, admiration.

Le Christ fut-il sensible à de telles impressions ? — Oui, puisqu'il avait une âme humaine aussi complète que son organisme était parfait. Lui-même, d'ailleurs, nous a révélé l'existence de véritables passions dans son âme. Dans une synagogue de Galilée, « promenant ses regards sur les pharisiens avec indignation, et affligé en même temps de l'endurcissement de leur cœur », il répond à leurs arguties par un miracle (1). Au jour de son entrée triomphale à Jérusalem, dont on fête la mémoire le dimanche des Rameaux, « comme il approchait de la ville, Jésus, la voyant, pleura sur elle (2). » Après avoir annoncé à ses disciples l'heure toute proche de sa mort, Jésus s'écria : « Maintenant mon âme est troublée (3). » Les récits évangéliques de l'agonie et de la passion nous fourniraient des textes aussi expressifs, comme nous le

que soit la nature de la modification reçue. « La passion, dit saint Thomas, se dit en général de la réception d'une chose, de quelque manière qu'elle ait lieu, c'est là en effet la signification du mot ; — dans un sens plus restreint, la passion se dit d'un effet reçu par le choc dans un être qui tient lieu de patient, en tant que l'action et la passion consistent dans un certain mouvement. » Qq. disp., *De Verit.*, q. XXVI, art. 1.

(1) Marc, III, 5. — (2) Luc, XIX, 41. — (3) Jean, XII, 27

verrons plus loin. Notre-Seigneur ne craint donc pas d'avouer et de manifester en son humanité de véritables passions humaines. Il devait les avoir : c'était la loi d'une incarnation vraiment humaine, puisque notre âme, ne faisant qu'un en substance avec notre chair et notre sang, se réjouit ou s'irrite spontanément de tout ce qui se présente à nos sens comme agréable ou comme repoussant. L'Épître aux Hébreux formule cette loi lorsqu'elle dit : « Puisque les enfants (les hommes) participent du sang et de la chair, Jésus en a également participé lui-même (1). » Notre-Seigneur a donc éprouvé, lui aussi, ces émotions de joie ou de douleur sensible qui nous enchantent ou nous attristent, et auxquelles vraiment on ne peut échapper qu'en cessant d'être homme. L'idéal stoïcien, si dur, si barbare, n'est point l'idéal du Christ. Homme vrai il est « en tout semblable à ses frères », ne dédaignant pas de pleurer devant la sépulture de son ami, ne craignant pas de se mettre en colère et de le témoigner par une vigoureuse correction lorsqu'il chasse les marchands et les changeurs qui tiennent comptoir dans le Temple de son Père.

Ces émotions sensibles du Christ sont des passions vraiment humaines ; et pourtant elles ne sont

(1) II, 14.

point, sous tous les rapports, des passions comme les nôtres.

Nos passions s'égarent souvent sur de misérables objets. Nous aimons ce qui est indigne de retenir notre cœur ; nous nous irritons de ce qui n'est que justice à notre égard. Le Christ, qui n'a point nos concupiscences, n'aime que ce qui mérite d'être aimé, et il ne se fâche qu'à bon escient et à bon droit.

De plus, nos passions ont des origines tout inférieures. Le plus souvent, elles préviennent le jugement de notre raison. Ainsi nous nous fâchons avant de savoir s'il y a lieu de nous mettre en colère En Notre-Seigneur, la raison juge d'abord; la volonté raisonnable s'émeut, et la sensibilité reçoit ensuite le contre-coup de ce jugement et de cette émotion. Sa colère contre les trafiquants du Temple est une colère raisonnable fondée sur le zèle de la maison de Dieu, et qui argue justement de la loi divine. Il chasse ceux qui font scandale, et il déclare: « N'est-il pas écrit: Ma maison sera appelée une maison de prière pour toutes les nations ? Mais vous, vous en avez fait une caverne de voleurs (1). » Aussi les passions de Notre-Seigneur ne sont-elles point de ces passions malsaines que Cicéron appelle, avec les Stoïciens, « des maladies

(1) Marc, XI, 17.

de l'âme (1) ». Ce sont des passions conséquentes aux actes de la plus haute raison et aux émotions d'une volonté impeccable dans le bien.

Il suit de là une dernière différence entre les passions de Notre-Seigneur et les nôtres. Nos passions entraînent notre raison à traiter trop bien ou trop mal les objets divers de nos amours ou de nos haines. Celles du Christ se confinent dans sa volonté sensible et n'empiètent jamais sur la souveraineté de sa raison et l'autonomie de son libre-arbitre. Tout ému qu'il soit, il agit toujours dans la juste mesure. Ainsi, quand il vient de chasser vigoureusement les trafiquants, il tire de cette scène une leçon de respect pour le Temple, et il guérit des aveugles et des boiteux qui s'approchent de lui, bien convaincus que sa colère est la sainte colère du juste contre l'iniquité, et qu'elle ne porte pas atteinte à sa miséricorde toujours en éveil (2).

Saintes dans leur objet, raisonnables dans leur principe, soumises à la raison dans leur influence, voilà les passions de Notre-Seigneur. C'est pourquoi un Père de l'Eglise, qui connaissait bien la psychologie humaine, saint Jérôme, a craint d'appeler « passions » ces émotions d'une inaltérable pureté. Le mot lui a semblé trop profane ; et cepen-

(1) III, *Tuscul.*, c. X, Edit. Teubner. — (2) Matth., XXI, 13-14.

dant, comme il est unique, saint Jérôme l'a gardé en l'atténuant délicatement : il les a appelées des *propassions* (1). Les *propassions* de Notre-Seigneur n'ont donc point cette malheureuse perfection de nos propres passions qui dominent notre raison. Ce ne sont point des passions animales qui se déchaînent, — ce sont pourtant des émotions humaines au sens le plus élevé de ce mot, puisque le propre de l'homme vrai est de se gouverner par la raison. Dans le ciel, où nous ressemblerons à Notre-Seigneur par la pleine possession de nous-mêmes dans une grâce inamissible, nous aurons comme lui de ces joies sensibles et raisonnables, que fera jaillir en nous le spectacle des cieux renouvelés et de la terre transformée, ou mieux encore la rencontre parmi les élus de ceux que nous aurons le plus aimés ici-bas.

Dans un ouvrage antérieur à la Somme Théologique, saint Thomas avait déjà traité d'une façon très large la thèse qui nous occupe ici (2). Il y établit une comparaison entre les diverses manières dont les êtres raisonnables capables de passions en peuvent être affectés.

Ni Dieu, ni les anges n'entrent dans cette catégorie, car ils n'ont ni sens, ni âme sensitive. —

(1) *Comment. sup. Matth.*, lib. VI, ad cap. XXVI. — (2) Cf. *De Verit.*, q. XXVI, art. 8.

Les êtres qui se passionnent sont des hommes. Parmi eux, il y a des pécheurs, des justes parfaits ou imparfaits, et le Christ ; il y eut aussi Adam au temps de son innocence. C'est au point de vue de ces diverses variétés morales d'hommes, que le Docteur Angélique étudie comparativement les *propassions* de Notre-Seigneur.

Dans l'état de la vie présente, ce sont les pécheurs qui nous offrent l'exemplaire achevé des passions. Car, en eux, ce n'est pas seulement l'appétit sensitif qui est ému par un objet d'amour ou de haine : c'est toute l'âme, y compris la conscience, qui est entraînée à consentir au mouvement passionnel. C'est pourquoi la passion arrive en eux à une véritable et malheureuse perfection. Et comme leur volonté ne s'occupe qu'à la suivre, et nullement à la prévenir, elle est à la merci des rencontres fortuites de chaque jour. Pareil laisser-aller sans défense, au hasard de toutes les occasions, l'entretient, la nourrit et lui donne son maximum d'intensité. Tout concourt à ce progrès, à la fois les choses qui produisent la passion, et l'âme elle-même qui se laisse envahir par elle.

Chez les justes, les passions s'atténuent, et jamais elles ne confisquent à leur profit le gouvernement de la raison : sinon, ils pècheraient et déchoiraient de l'état de justice. Néanmoins, elles sont plus violentes chez les imparfaits, plus affai-

blies chez les parfaits, à cause de l'enracinement plus ou moins profond des vertus morales sous l'influence d'un amour de Dieu plus ou moins prenant. Les uns et les autres en ressentent les assauts subits ; mais la liberté se ressaisit bien vite et ne capitule pas. Du reste, les mouvements passionnels peuvent finir par l'emporter chez les justes eux-mêmes et les entraîner soit vers le bien, soit vers le mal, puisqu'en eux le foyer de la concupiscence couve toujours, quoique étouffé sous les dons de la grâce.

Au contraire, dans Adam innocent, dans la Vierge immaculée et dans le Christ en son état d'infirmité mortelle, ces sortes de passions ne sont jamais subites. Ils sont tellement consolidés dans le bien que leurs émotions sensibles ne s'éveillent jamais sans la dictée expresse de la droite raison. Chez eux, la secousse passionnelle se renferme dans son domaine propre qui est l'âme sensitive ; et la passion n'arrive jamais à cet état parfait où elle domine l'homme tout entier. La raison échappe à son influence et lui fait subir la sienne propre. Aussi ces passions de l'homme idéal, réalisé dans le Christ et copié par la Sainte Vierge, sont-elles dénommées par saint Thomas, à l'exemple de saint Jérôme, comme nous l'avons déjà dit, des *propassions*.

Il en va de même des bienheureux ressuscités et

du Christ glorieux : ils n'ont que des *propassions*. Toutefois, elles diffèrent des *propassions* du Christ en sa vie mortelle. Celles-ci ne se portaient pas seulement sur le bien qui le réjouissait, mais encore sur le mal dont il avait la peur, le dégoût ou la haine. L'Evangile nous dit assez que Notre-Seigneur a connu les émotions violentes, aussi bien que les émotions douces. De même pour la Vierge Marie. Mais maintenant, dans la gloire de leur résurrection, ils n'ont plus que des sujets d'amour et de joie. Il en sera pareillement pour nous quand nous ressusciterons à notre tour. La liturgie appelle le ciel « la Jérusalem bienheureuse, la vision de la paix (1). » Le martellement des pierres humaines par la douleur finira un jour. Et, comme le dit l'Ecriture, « Celui qui est assis sur le trône dressera sa tente sur eux. Ils n'auront plus faim, il n'auront plus soif. Le soleil ne les frappera point, ni aucune chaleur. Car l'Agneau qui est au milieu du trône les paîtra et les conduira aux sources des eaux de la vie, et Dieu essuiera toute larme de leurs yeux (2) ». Et encore : « Dieu essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur, car les commencements ont disparu (3). »

(1) *Breviar. Praedic.*, in festo Dedic. Eccles., hym. ad *Vesp.* — (2) Apoc., VII, 16-17. — (3) Apoc., XXI, 4.

II

Le Christ éprouva-t-il de la douleur sensible (1) ?

Dans sa célèbre prophétie, Isaïe nomme le Christ « l'homme de douleur et sachant la souffrance », et il ajoute : « Il a porté nos souffrances en vérité ; il s'est chargé lui-même de nos douleurs (2). » Ce que le prophète nous enseigne ici constitue une vérité de foi. Les Conciles se sont d'ailleurs prononcés sur ce sujet ; et nous pourrions alléguer les divers passages que nous citions à propos de la passibilité de l'âme en Notre-Seigneur. Ces textes témoignent simultanément de la faculté de souffrir qui existait en lui, et de sa passion corporelle. Aussi bien, tous s'inspirent du Symbole des Apôtres où il est dit que « Notre-Seigneur est né de la Vierge Marie, a souffert sous Ponce-Pilate, est mort, a été enseveli,...»

C'était en Notre-Seigneur une nécessité organique d'être accessible à la douleur physique. Pour souffrir physiquement, il faut qu'un objet nuisible

(1) Sum. Theol., IIIᵃ P., q. XV, art. 5. — (2) LIII, 3-4.

produise en nous quelque choc ou quelque lésion, et il faut ensuite que nous prenions conscience de ce choc ou de cette lésion. Ces deux conditions remplies, il s'ensuit un mouvement pénible de tristesse et de répulsion, qui est à proprement parler la douleur. Ni la lésion toute seule, ni la seule conscience de la lésion ne suffisent à produire la douleur. On peut percer d'un clou la main d'un extatique qui n'a pas conscience de ce qui se passe en son corps, il ne souffrira pas. On peut frapper violemment un malade qui a perdu la sensibilité tactile, même jusqu'à le mettre en sang, il verra sa blessure, et pourtant il ne souffrira pas. La douleur sensible consiste donc formellement dans la volonté de ne point souffrir affectée péniblement par l'objet dont la lésion nous est consciente. Il va de soi que nous parlons ici de la volonté sensitive.

Le Christ souffrit-il corporellement ? — Oui, puisque son corps passible et mortel reçut des lésions. L'Evangile nous rapporte que le Christ fut souffleté, flagellé, crucifié. Et il eut conscience de ses lésions puisque son âme était parfaite en sa constitution naturelle. Si une seule faculté lui eût manqué, ou un seul acte spécifique de l'une ou l'autre de ses facultés, son âme eût été tronquée, et dès lors le Christ n'eût plus été cet homme parfait dont parlent les Conciles. Il eut donc conscience des plaies de la passion ; et c'est ce qui détermina en lui

les sentiments de la douleur. Un psaume prophétique, dont il redit le premier verset durant son agonie au Calvaire, détaille les douleurs de Jésus : « Je suis comme de l'eau qui s'écoule, et tous mes os se séparent ; mon cœur est comme de la cire, il se fond dans mes entrailles. Ma force se dessèche comme l'argile, et ma langue s'attache à mon palais ; tu me réduis à la poussière de la mort. Car des chiens m'environnent, une bande de scélérats rôdent autour de moi, comme un lion, pour saisir mes mains et mes pieds. Je pourrais compter tous mes os... Et toi, Eternel, ne t'éloigne pas ! Toi qui es ma force, viens en hâte à mon secours ! Protège mon âme contre le glaive, ma vie contre le pouvoir des chiens ! Sauve-moi de la gueule du lion, délivre-moi des cornes du buffle (1) ! »

Selon la parole de saint Jean, le Christ devait réaliser cette prophétie : « Jésus, sachant que tout était accompli, et afin d'accomplir l'Ecriture, dit : J'ai soif (2). » Non seulement sa chair fut horriblement déchirée, mais il ressentit encore cette sensation de la soif si torturante chez les crucifiés au témoignage de tous les auteurs anciens : « Il y avait un vase rempli de vinaigre. Les soldats en imprégnèrent une éponge, et, l'ayant fixée à une branche d'hysope, ils l'approchèrent de sa

(1) Ps. XXI, 15-22. — (2) XIX, 28.

bouche. » Ce breuvage acide est plutôt fait pour exaspérer la sensation de la soif que pour la calmer. Aussi : « Quand Jésus eut pris le vinaigre, il s'écria : « Tout est consommé (1) ! » En effet, il était dit dans un psaume : « Puisque je suis dans la détresse, Eternel, hâte-toi de m'exaucer. Approche-toi de mon âme, délivre-la !... Ils mettent du fiel dans ma nourriture, et, pour apaiser ma soif, ils m'abreuvent de vinaigre (2). »

Notre-Seigneur trouvait cependant dans la vision bienheureuse dont jouissait son âme une intarissable source de joies. C'est un fait psychologique bien connu que les joie intimes, lorsqu'elles sont très intenses, diminuent les sensations douloureuses et font disparaître la douleur elle-même. Toute l'attention de l'âme recueillie dans sa joie laisse la douleur à l'état de poids mort dont elle n'a plus ou presque plus conscience. C'est ainsi que la ferveur extatique des martyrs les rendait indifférents à la fureur des fauves. Or, l'âme de Notre-Seigneur se délectait souverainement dans la vision de Dieu, et cette vision ne lui fut jamais retirée, ni à Gethsémani, ni sur la croix. Comment donc la douleur pouvait-elle encore trouver place dans cette âme tout absorbée dans la béatitude céleste ? L'âme humaine est une; quand elle est heureuse, elle l'est tout

(1) Jean, XIX, 30. — (2) Ps. LXVIII, 18, 19, 22.

entière ; quand elle possède Dieu, tout l'homme le possède; puisqu'en Jésus la possession de Dieu est absolue, comment peut-il souffrir encore ?

Cette difficulté est assurément l'une des plus graves de la psychologie du Verbe Incarné. Tâchons de la résoudre au seul point de vue de la possibilité de la souffrance en Jésus, qui possédait, comme nous le savons, la vision béatifique.

Il y eut en Notre-Seigneur, dit saint Thomas, un double miracle pour empêcher la béatitude de son âme de le soustraire tout entier à la possibilité de souffrir. Le premier miracle consistait en ce que la béatitude se renfermait dans l'âme voyant Dieu, et ne rejaillissait pas sur le corps pour le spiritualiser. Le second miracle, analogue au premier, consistait en ce que les joies de la contemplation s'irradiaient dans les hautes régions de l'intelligence et de la volonté, sans pourtant s'infiltrer dans les puissances sensibles. Ainsi, le premier miracle rendait Notre-Seigneur capable de lésions corporelles ; le second le rendait capable d'émotions pénibles et de douleurs sensibles.

Pour comprendre quelque peu ce double miracle, il faut considérer l'unité substantielle du composé humain. Toutes les facultés de notre âme, toute son essence et tout notre organisme, ne font qu'un seul et même être. D'où il suit que l'âme et l'organisme échangent entre eux leurs actions propres. L'âme

agit sur le corps par la violence de ses émotions, par la force de ses idées et de ses volitions ; le corps agit sur l'âme par la véhémence des passions, ou encore par la puissance de ses sensations. Or, peut-il y avoir une idée, une volition, une joie d'âme plus intenses et plus pénétrantes que celles qu'engendre la vision de Dieu ? La vision de Dieu, éternelle comme l'essence divine elle-même, détermine un acte vital bienheureux qui ne doit jamais cesser. Cet acte ne peut s'accorder naturellement avec l'état d'une âme partiellement soumise au corps. Le corps infirme et passible, qu'il faut nourrir et soigner, est un obstacle. C'est pourquoi Dieu donnera à l'âme bienheureuse un corps immortel, subtil, agile, lumineux, qui, loin de gêner la vision de l'essence divine, achèvera dans tout l'organisme le bonheur parfait (1). Le corps, incapable de penser, ne peut par lui-même participer à la vision de Dieu. Mais, doué d'existence et animé du désir d'être heureux, il participera au bonheur éternel « par la plénitude de la santé et la vigueur de de l'incorruption (2). » Normalement, la béatitude de l'âme en Notre-Seigneur, devait lui assurer un corps impassible, et, à sa manière, bienheureux. Le Verbe suspendait en lui cette action béatifiante de l'âme sur le corps. Et pareillement, il retenait

(1) Cf. S. Th., *De Verit.*, q. XXVI, art. 8, ad 8m, et art. 10. — (2) S. August., *Epist. ad Diosc.*

dans l'âme spirituelle les joies éternelles, afin que le corps et les facultés sensitives du corps demeurassent accessibles à la douleur.

III

Le Christ éprouva-t-il de la tristesse (1) ?

Notre-Seigneur lui-même s'est chargé de nous l'apprendre. Au jardin des Oliviers, on l'entendit s'écrier : « Mon âme est triste jusqu'à en mourir (2). » Les évangélistes signalent avec insistance cette parole déjà si expressive par elle-même. « Il commença, dit saint Matthieu avant de la rapporter, à éprouver de la tristesse et de l'angoisse » ; saint Marc : « Il commença à éprouver de la frayeur et des angoisses » ; sous l'empire de cette tristesse, dit saint Luc, « il se mit à genoux, et pria, disant : Père, si tu voulais éloigner de moi ce calice ! Toutefois, que ma volonté ne se fasse pas, mais la tienne (3). »

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XV, art. 6. — (2) Matth., XXVI, 38 ; —Marc, XIV, 34 ; — (3) Matth., XXVI, 37 ; — Marc, XIV 33 — ; Luc, XXII, 42.

Comment cette tristesse a-t-elle pu envahir l'âme de Notre-Seigneur ? — Evidemment, par suite de cette suspension miraculeuse des joies du ciel dans les régions supérieures de son âme, qui laissait sa sensibilité accessible à la douleur. La tristesse, comme la douleur physique, est un choc pénible pour la sensibilité. Seulement, elle diffère d'objet. C'est une lésion de nos organes, produite par le contact d'un objet qui leur nuit, qui cause en nous la douleur : par exemple, la lanière armée de pointes que les licteurs laissent tomber sur les épaules de Jésus. L'objet de la tristesse, et sa cause, est, au contraire, intérieur : c'est un mal que les yeux ou l'imagination se représentent, et dont la sensibilité s'affecte en elle-même. C'est, par exemple, Lazare mort dont le souvenir si vivant et l'état présent si affreux tirent des larmes à Jésus ; c'est Jérusalem ingrate dont le châtiment prévu le fait encore pleurer. Notre-Seigneur trouvait, durant sa vie mortelle, de nombreux objets capables de lui apparaître sous cet aspect de choses pénibles, nuisibles, soit pour lui-même, soit pour ceux qu'il aimait et que son amour lui faisait regarder comme quelque chose de lui. Il s'est attristé de sa passion et de sa mort, parce que sa vie était son bien et qu'elle lui était d'autant plus précieuse qu'il en pouvait tirer plus de gloire pour son Père et plus de grâces pour ses frères ; il s'est attristé de la trahison de Judas

et du reniement de saint Pierre ; il s'est attristé de la haine des Juifs et de leur déicide. Il y a donc eu en Notre-Seigneur une vraie tristesse intérieure, comme il y a eu de vraies douleurs physiques.

Inutile de dire que cette tristesse demeurait toujours juste dans son motif, et soumise à l'influence de la raison. Elle ne fut jamais la prostration des désespérés. C'est pourquoi, dans cette tristesse, Notre-Seigneur ne se laisse tomber à terre que pour prier avec un accent d'entier abandon à la volonté divine. Cette tristesse ne déprime donc pas sa raison.

Et cependant elle agit sur elle d'une certaine manière. La tristesse est l'un des maux de l'humanité, l'une des pénalités du péché, que le Christ a voulu de bon gré souffrir pour nous. Ainsi sa raison accepte la tristesse, et commande à sa volonté sensitive de s'en abreuver. Tandis que, par nature, elle regarde cette tristesse comme un mal et provoque le cri d'effroi « Que ce calice s'éloigne ! », sa raison, faisant acte de délibération et de commandement, prend cette tristesse comme un bien, et elle va, dit saint Thomas, jusqu'à s'en réjouir (1). Notre-Seigneur semble l'avoir déclaré lui-même lorsqu'il

(1) Qq. disp., *De Verit.*, q. XXVI, art. 6, ad 7m.

s'écriait : « Il est un baptême dont je dois être baptisé, et comme je me sens pressé qu'il soit accompli (1) ! » Mais cette tristesse naturelle et cette joie voulue par le Christ restent dans le domaine de ce que l'on appelle la raison inférieure. En effet, le Christ, comme tout homme, fait de son intelligence un double usage opposé : ou bien il l'élève dans le monde des réalités spirituelles et jusqu'à Dieu même, — ou bien il l'applique à l'observation des choses de ce monde sensible pour en raisonner. En d'autres termes, ou bien il pense à son Père et aux lois éternelles de sa volonté : c'est l'usage supérieur de sa raison ; — ou bien il pense, par exemple, aux péchés des hommes et aux douleurs par lesquelles il les expiera : c'est l'usage inférieur de la même faculté. Quand il s'attriste naturellement en sa volonté raisonnable à cause des douleurs de sa passion, et quand il se réjouit volontairement d'affronter ces douleurs par amour pour nous, c'est dans les régions inférieures de son intelligence et de sa volonté que se balancent cette tristesse naturelle et cette joie voulue. Quant à sa raison supérieure, elle ne peut voir la passion que dans les décrets de Dieu, abstraction faite de ses particularités douloureuses sur lesquelles s'appesantit la raison inférieure ; elle voit la passion tout irradiée par les

(1) Luc, XII, 50.

clartés de la Sagesse et de la Bonté divines qui la veulent pour notre salut : dès lors, elle l'aime comme aimable à Dieu même qui veut, par elle, nous sauver. Aussi, ce n'est pas la tristesse qui peut entrer dans la raison supérieure du Christ : c'est la joie, la joie seule, la joie de faire cette volonté du Père dont notre Sauveur a faim et soif comme de la nourriture et du breuvage qui font vivre son âme. Les tristesses de la sensibilité et les joies mélangées de la raison inférieure de Jésus se transforment en joies pures dans sa raison supérieure, — comme, sur les sommets des Alpes, les nuages vus d'en bas pèsent sur la vallée de toute la lourdeur de leur masse grise, et, vus d'en haut, dans les régions neigeuses qui resplendissent au soleil, ils apparaissent comme une mer splendide, aux flots mouvants, qui s'éclaire des rayons de l'astre.

Merveilleux voisinage des états et des impressions les plus contraires en Notre-Seigneur ! Ces degrés superposés de tristesses et de joies ne font pas qu'en lui joies et tristesses se mélangent pour former on ne sait quel chaos aussi indéfinissable qu'irréel. L'âme humaine est capable d'infini en fait de joies et de douleurs. C'est dans cette capacité naturelle, agrandie encore, s'il se peut, en Notre-Seigneur à cause de la délicatesse de son organisme, de l'éminence de sa pensée et de la force de sa volonté, que

se répandent la douleur et la joie. Il y a pure douleur d'un côté, et pure joie de l'autre ; et pourtant c'est la même âme qui souffre et qui jouit (1).

IV

Le Christ éprouva-t-il de la crainte (2) ?

Il faut répondre affirmativement à cette question, et c'est saint Marc qui nous l'apprend. A Gethsémani, « Jésus commença à éprouver de la frayeur et des angoisses(3). » Cette frayeur, prédite d'ailleurs par le psalmiste (4), fut tellement violente qu'elle le réduisit en agonie. C'est, en effet, pendant qu'il priait sous l'accablement de cette épouvante que saint Luc nous le montre agonisant : « Etant en agonie, il priait plus instamment, et sa sueur devint comme des grumeaux de sang s'écoulant par terre (5). »

Le Christ était donc accessible à la crainte comme il l'était à la tristesse.

De même que la tristesse est une émotion pénible en face d'un mal présent, la crainte est une émotion pénible en face d'un mal à venir. On craint la mort ; on craint les dangers possibles d'une

(1) S. Th., *De Verit.*, q. XXVI, art. 10, ad 6m. — Cf. Ps. LXVIII. — (2) Sum. Theol., IIIa P., q. XV, a. 7. — (3) XIV, 33. — (4) Ps. LIV, 5-6. — (5) XXII, 44.

entreprise ; on craint les suites d'une décision arrêtée. Cependant, tout mal futur n'est pas objet de crainte. Quand un mal est tellement certain qu'il ne laisse plus place à aucun espoir d'y échapper, on ne le craint plus : on s'en attriste et on s'en désespère. La mort est certaine pour tous, mais son heure est incertaine ; c'est pourquoi la pensée de la mort ne nous désespère pas, elle nous fait trembler. Un condamné à mort est assuré de mourir, mais il ne sait pas la date de son exécution ; cette date n'est pas fixée, et de plus, malgré la rigueur de la loi, il est encore possible que le chef de l'Etat lui accorde sa grâce : il espère, mais il a peur. Dans la mesure où des éléments d'incertitude viennent se mêler à la pensée d'un mal dont nous sommes menacés, dans cette mesure même ce mal nous inspire la crainte. Là, au contraire, où tout espoir est anéanti, c'est la tristesse qui fait place à la crainte : ligotté sur l'échafaud, le condamné brave la mort, ou bien il se laisse abattre dans un morne désespoir. Il y a donc deux causes à toute crainte : l'éloignement relatif du mal encore à venir, et son incertitude.

Notre-Seigneur a craint parce qu'il a eu en face de lui des maux à venir. Le seul passage de l'Evangile où il lui soit attribué de la crainte nous le montre au jardin des Oliviers tombant en agonie à la pensée de sa passion si prochaine.

Cette crainte, poussée jusqu'à l'agonie, n'est pas cependant en Jésus cette terreur tout animale qu'inspire le seul instinct physique de la conservation. La vie de Notre-Seigneur n'est pas seulement un bien d'ordre physique : c'est un bien d'ordre divin, qui a une valeur divine. Son existence n'est pas une existence humaine ordinaire : c'est l'existence d'une âme et d'un corps qui subsistent par l'être même du Verbe. Il tient donc à sa vie comme au composé le plus merveilleux de tous les degrés de l'être créé et de l'être incréé, représentés par la chair, l'âme et le Verbe. Son amour de la vie est un amour éminemment raisonnable qui a le droit de s'exalter jusqu'à la passion et de se répandre en cris d'épouvante quand la mort le menace. Le Saint-Esprit lui-même autorise un pareil effroi puisqu'il a mis sur les lèvres de David, parlant au nom du Christ, ce cri inspiré et prophétique : « Mon cœur tremble au-dedans de moi, et les terreurs de la mort me surprennent ; la crainte et l'épouvante m'assaillent, et le frisson m'enveloppe. Je dis : Oh ! si j'avais les ailes de la colombe, je m'envolerais, et je trouverais le repos ; voici, je fuirais bien loin, j'irais séjourner au désert ; je m'échapperais en toute hâte, plus rapide que le vent impétueux, que la tempête (1). »

(1) Ps., LIV, 5-9.

Notre-Seigneur a eu un autre motif de craindre la mort au suprême degré. Non seulement sa vie en elle-même est le plus grand de tous les biens, mais l'œuvre de sa vie ne vaut pas moins qu'elle. Dans toutes ses actions, depuis la plus secrète pensée jusqu'à la plus éclatante parole, jusqu'au miracle le plus divin, tout est d'une valeur morale infinie, tout décèle l'âme déifiée de l'Homme-Dieu, tout enfin a pour but de déifier l'homme en lui apportant la grâce. Or, c'est une loi de la nature : l'homme tient d'autant plus à la vie qu'il en fait un emploi plus actif et meilleur. Les jeunes gens qui n'ont encore rien ou presque rien fait de leur vie, la quittent plus facilement que des hommes mûrs qui se sont attachés à quelque grand œuvre et lui ont voué toute leur générosité. Ce sacrifice de l'activité puissante et sainte, voilà ce qui fait peur au Christ. Et comme cette puissance et cette sainteté de l'action sont en lui celles d'un Dieu, il craint de les perdre plus qu'aucun homme n'a pu craindre pour son action de valeur simplement humaine. Le Christ a donc peur à bon droit. L'épouvante même des héros les plus éprouvés par le malheur n'approche pas de la sienne ; et ici il n'y a point d'excès. Le malheur d'un Œdipe ou d'un Bonaparte n'est, en somme, que le malheur d'un homme ; celui du Christ est infini puisque c'est le malheur d'un Dieu. Et bien que la divinité ne puisse ni avoir peur ni

mourir, l'homme qu'elle remplit de la personnalité du Verbe, et qui vaut infiniment par cette pénétration divine, va souffrir et mourir. Ce n'est donc pas la sérénité olympienne qui lui convient à l'approche de sa passion : c'est une épouvante auprès de laquelle les plus tragiques de l'histoire paraissent bien faibles. Mais c'est aussi une épouvante d'ordre supérieur à toutes celles-là. Car celles-là ont eu un contre-coup d'égarement sur le génie des grands hommes malheureux, tandis que l'épouvante du Christ, assez violente pour faire sortir le sang par le tissu de ses veines, n'a pas pu déprimer sa raison ni la rendre impuissante à gouverner jusqu'à cette agonie : « Etant en agonie, dit saint Luc, il priait plus longuement(1). »

Il y a cependant une différence entre cette frayeur du Christ et les nôtres. Nos frayeurs sont souvent mêlées d'espoir, avons-nous dit : peut-être échapperons-nous au mal qui nous menace ! Mais Notre-Seigneur, par sa science divine et par sa science infuse, connaît parfaitement l'issue infaillible de son agonie : ce sera la trahison de Judas, la fuite des apôtres, la comparution devant les grands-prêtres, devant Pilate et Hérode, la flagellation, le couronnement d'épines, la rude montée du Calvaire, et enfin

(1) XXII, 44.

le crucifiement. Les décrets divins en ont irrévocablement fixé ou permis tous les détails : il n'en ignore rien. Il ne peut donc pas avoir le moindre doute sur ce qui l'attend, ni la plus légère espérance de s'y dérober. De ce chef, sa frayeur ne serait plus une frayeur, mais simplement une tristesse accablante en face du mal inéluctable. Mais ce mal ne s'approche que lentement, et c'est là ce qui conserve à l'émotion de Notre-Seigneur son caractère de véritable peur, bien que cette peur manque pour lui de ce qui est pour nous l'un de ses excitants. Cependant, malgré tout, Jésus cherche comme une issue pour fuir. C'est lui qui s'exprime dans les versets du psaume que nous avons cités : « Je dis : Oh ! si j'avais les ailes de la colombe ! », expression symbolique de la prière conditionnelle : « S'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ! » La peur porte instinctivement à fuir. Lors même que, maîtres de notre frayeur naturelle, nous marchons droit au danger, nous éprouvons dans les régions inférieures de notre âme un frémissement de répugnance à cette allure énergique. Notre-Seigneur a donc voulu, d'une volonté naturelle, toute soumise d'ailleurs à sa volonté rationnelle et prévenue par elle, échapper à la mort de la croix. Il n'est pas ce juste endurci dans son inhumaine vertu, que les Stoïciens exaltaient avec tant d'éloquence : il est le Juste qui a eu peur, qui fut le plus épouvanté des

hommes, mais dont la peur et l'épouvante furent saintes autant qu'humaines parce que la raison les lui commandait et que sa vie menacée les méritait sans atténuation.

V

Le Christ éprouva-t-il de l'admiration (1)?

Les Evangiles attribuent à plusieurs reprises le sentiment de l'admiration à Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il admire la foi du Centenier qui lui demande la guérison de son serviteur (2) ; il admire la foi de la femme Cananéenne qui obtient de lui la guérison de sa fille (3).

L'admiration porte sur ce qui est nouveau, insolite et grand. Nous n'admirons pas ce que nous avons l'habitude de voir, à moins qu'il n'y ait dans son aspect les manifestations variées et inépuisables de la puissance ou de la beauté. Ainsi, la mer est admirable parce qu'il y a toujours, dans son immensité, de nouveaux jeux de lumière et de nouveaux entraî-

(1) Sum. Theol., IIIᵉ P., q. XV, art. 8. — (2) Matth., VIII, 5-13 ; — Luc, VII, 1-10. — (3) Matth., XV, 21-28 ; — Marc, VII, 24-30.

nements de la pensée vers l'Infini dont parle si bien le grondement perpétuel de ses vagues. Une montagne qu'on regarde chaque matin et chaque soir est toujours admirable parce qu'il n'y a pas deux levers de soleil ni deux couchers qui l'éclairent de la même lumière. La structure d'un insecte est admirable parce qu'elle révèle dans sa petitesse un infini de sagesse et de puissance, dont la pensée n'a jamais achevé de sonder les adaptations heureuses.

Si donc le Christ a éprouvé de l'admiration en face de certaines âmes, c'est qu'il a trouvé en elles du nouveau, de l'insolite et du grand pour ses regards.

Mais peut-il y avoir du nouveau, de l'insolite et du grand pour Celui qui est Dieu ? — En face de Dieu, Être infini, aux regards omniscients, tout est également néant par soi-même, et n'a d'être que celui dont sa science a prévu, décrété et opéré la réalisation.

Il n'y a donc pour Dieu aucune nouveauté dans les transformations les plus inattendues d'un insecte à métamorphoses ou d'un monde en formation. Tout cela rentre dans le cours ordinaire des lois naturelles, expression créée des idées divines. Et tout cela est petit aux regards de l'Infini, pour lequel les plus radieux des soleils sont à peine de

pauvres étincelles échappées du foyer immense de son être créateur. Le Verbe donc, par qui tout a été créé, et en qui « tout était vie (1) » comme dans la pensée divine prototype de toute vie, ne peut rien admirer. Il se complait dans son œuvre, car, venant de lui, lui ressemblant, et retournant à lui par l'accomplissement de sa loi de nature, elle est bonne, et même très bonne, comme dit la Genèse (2). Mais la joie de cette bonté des choses ne sort pas Dieu du calme éternel de son activité. Il n'estpas secoué par cette émotion tantôt brusque, tantôt plus insinuante, mais finalement extatique, qu'on appelle l'admiration. Il voit, tout au plus profond de son essence, sans trouble aucun de son immutabilité bienheureuse. En Jésus, ce n'est donc pas le Verbe qui admire, d'autant que cette émotion par où l'admirateur sort de soi pour s'extasier suppose une secousse profonde de la sensibilité (3).

C'est donc à titre d'homme que Notre-Seigneur admire. Mais, ici encore, ce n'est point l'homme voyant Dieu qui admire, car, dans le Verbe dont il a la vision bienheureuse, il voit d'avance toutes les choses créées sortant de l'essence divine comme de leur cause universelle. A ce compte, comment lui seraient-elles admirables dans leur existence réelle

(1) Jean, 1, 3-4. — (2) Gen., I, 31. — (3) Cf. S. Th., IV *Contra Gent.*, c. XXXIII, post med.

lorsqu'il les voit autrement belles et grandes dans leur rayonnement idéal du sein de la pensée de Dieu et de sa puissance ? Sans doute, cette science des choses dans le Verbe est de nature à l'extasier. Quand il s'y livre, il s'abstrait sans effort de tout regard sur la terre et sur les hommes. Mais ce regard sur le Verbe et sur les choses telles qu'elles en sortent est un regard d'esprit humain déifié, un regard auquel nul regard des yeux n'apporte la moindre lumière. C'est Dieu seul qui, d'un rayon de son intelligence directement communiqué, ouvre au Christ ces horizons de sa science dans le Verbe. Loin de l'émouvoir immédiatement dans sa sensibilité, ce regard d'homme devenu Dieu l'en sépare plutôt violemment. Ce n'est plus l'extase des yeux et du rêve caressé par l'imagination qu'amène cette vision des choses dans le Verbe, c'est le ravissement hors des sens et au-dessus de toutes les sphères des mondes. Le ravissement d'âme de la vision bienheureuse et devant les choses vues en elle est étranger aux passions admiratives que le Verbe fait chair a voulu éprouver.

Serait-ce donc le regard de sa science infuse qui donnerait à Jésus cette secousse délicieuse de l'admiration ? — Pas davantage. De même que, par la vision du Verbe, et dans le Verbe, il voit les choses divines d'un regard divin, par la science infuse il les voit d'un regard angélique irradié de la seule

lumière de Dieu, et qui n'emprunte pas la moindre clarté au prisme des sens. Ce regard d'homme angélisé le ravit au-dessus des sens, comme le ravit la vision béatifique. Il n'ajoute donc aucune lumière à la lumière propre de l'œil qui s'ouvre sur le monde ; il n'est l'origine d'aucune émotion entrée dans l'âme par les yeux ou par tout autre sens. Et, d'ailleurs, sous l'horizon de ces idées infuses, le Christ voit tout se dérouler sur un plan compris en entier d'avance, en sorte que rien de particulier ne peut provoquer chez lui de ces sentiments admiratifs, pareils à ceux qu'il éprouva en plusieurs rencontres de sa vie mortelle, comme les évangiles en témoignent.

Finalement, c'est donc à son expérience du monde et des hommes qu'il faut demander l'origine de ces admirations. Comme nous, en cheminant au travers de la vie, Jésus rencontre du nouveau et de l'insolite : tous les hommes ne se ressemblent pas dans cette foi du Centenier ou de la Cananéenne. Il rencontre aussi de la grandeur dans cette nouveauté : « Après avoir entendu le centenier, Jésus fut dans l'admiration, et il dit à ceux qui le suivaient : je vous le dis, en vérité, même en Israël, je n'ai pas trouvé une si grande foi. » De même Jésus dit à la Cananéenne : « O femme, ta foi est grande ! qu'il te soit fait comme tu désires ! » Quand donc Notre-Seigneur trouve une âme qui est supérieure

qui sort de la médiocrité, qui lui offre le spectacle d'un renouveau inattendu et grand de la nature humaine actionnée par la grâce, sous le coup de ce triple rayon de la nouveauté, de l'insolite et de la grandeur, son esprit est ravi ; et ses yeux, son imagination, sa sensibilité tout entière qui a concouru à lui donner les éléments de ce spectacle, se trouvent également ravis et extasiés. Il acquiert un spectacle original des merveilles de Dieu dans les âmes ; et bien que tout cela soit prévu dans sa cause, et vu par ailleurs dans le Verbe, l'expérience de sa réalité est chose nouvelle qui reporte l'esprit de Notre-Seigneur vers les décrets insondables et les splendides ressources de la sagesse divine. Il peut donc admirer en éprouvant le sentiment et l'idée du nouveau, de l'insolite et du grand parmi les hommes eux-mêmes.

C'est ainsi qu'il dut admirer la nature, dont les spectacles variés ne pouvaient que puissamment agir sur ses organes infiniment délicats et justes. Il n'est pas dit formellement, c'est vrai, qu'il ait admiré la mer, les montagnes ou les fleurs. Mais c'est dit supérieurement par le langage même des paraboles où il se sert de la nature pour exprimer la vérité de Dieu : « Considérez comment croissent les lis des champs : ils ne travaillent ni ne filent ; cependant je vous dis que Salomon même, dans toute sa gloire, n'a pas été vêtu comme l'un

d'eux (1). » Il admire les spectacles grandioses comme les spectacles gracieux. La grâce lui dit le soin maternel de la Providence pour ses créatures ; la force lui dit la puissance de ce que l'Eternel soutient : « Quiconque entend les paroles que je dis et les met en pratique, sera semblable à un homme prudent qui a bâti sa maison sur le roc. La pluie est tombée, les torrents sont venus, les vents ont soufflé et se sont précipités contre cette maison : elle n'est point tombée parce qu'elle était fondée sur le roc (2). »

Cette admiration sincère exprimée avec candeur est un exemple. On a souvent le respect humain de l'admiration : ce serait un signe de virilité que de ne s'émouvoir de rien. Et, en effet, les hommes vraiment grands ne sont-ils pas tout naturellement à hauteur des grands spectacles ? Qu'est-ce que ces grands spectacles leur apportent de nouveau, à eux qui vivent dans un monde intérieur de pensées, rêves ou projets, plus vastes que le monde ? — Le Christ qui était un magnanime, le plus grand de tous, n'a pourtant point rougi d'admirer candidement. Pour lui, sans doute, rien n'était grand s'il le comparait à lui-même : il avait mieux que la foi du Centenier ou de la Cananéenne dans sa vision

(1) Matth , VI, 28-29. — (2) Matth., VII. 24-25.

bienheureuse du Verbe et des choses dans le Verbe! Aussi, ce n'est pas en se regardant qu'il admire la foi de ces gens : c'est en les regardant parmi les autres croyants : « Je n'ai pas trouvé une pareille foi dans tout Israël! » De même, ce n'est pas en regardant tour à tour le monde de la vision béatifique ou de ses idées infuses et le monde de la nature qu'il admire : la nature serait pâle et comme morte en face de la vie qui rayonne splendidement dans le Verbe et dans les horizons de la science infuse. C'est en regardant tout simplement de ses yeux le monde où vit son corps, et par son corps toute sa personne, qu'il admire un lis en fleur ou une solide maison résistant à la tempête. Il sait donc se mettre au point où les choses sont admirables, et, pour cela, descendre des hauteurs de la vision béatifique ou de la science infuse dans l'humble champ de l'observation naturelle.

Ce faisant, Notre-Seigneur Jésus-Christ nous montre qu'après avoir admiré spirituellement les choses que la matière ne renferme pas et que les sens ne révèlent point, il ne faut pas dédaigner de jouir des spectacles qui émerveillent les petits enfants et les âmes simples. Lui ne jouit pas exclusivement de Dieu et des âmes, Dieu et âmes vus d'une vision divine ou angélique : il jouit encore de la récolte d'images que lui apportent ses yeux et de la voix naturelle des choses dont s'ébranlent ses

oreilles. Il est ainsi, même en cette jouissance, le plus vrai et le plus complet des hommes, car l'homme qui n'admire rien doit être bien stupide ou bien infatué de sa grandeur imaginaire. « Les admirations du Christ nous montrent, dit saint Augustin, ce qu'il faut admirer ; elles nous sont un tableau des émotions saines qu'il ne faut pas craindre d'éprouver comme Jésus les a éprouvées (1). »

VI

Le Christ s'est-il mis en colère (1) ?

La colère est une impression triste ; elle suppose toujours la tristesse d'une injure reçue. Mais, au lieu de se laisser accabler par son chagrin, l'homme en colère se retourne contre l'auteur de l'injure et veut bondir sur lui pour se venger. La colère est donc à la fois tristesse et désir de vengeance.

Dans le Christ, il y eut de la tristesse en face du culte avili et mercantile des Juifs qui profanaient le Temple de son Père. Mais Jésus ne demeura point

(1) Sum. Theol., q. XV, art. 9. — (2) S. August., *Contra Manich.*, c. VIII.

accablé sous cette tristesse : il en prit élan pour châtier les profanateurs. On connaît le récit de cette expulsion des vendeurs du Temple de Jérusalem, donné par les quatre évangélistes. Aucun d'eux n'atténue la colère du Christ ; ils l'expriment avec leur sincérité habituelle. « Jésus, dit saint Jean, trouva dans le Temple des marchands de bœufs, de brebis et de pigeons ; des changeurs y étaient installés. Il fit lui-même un fouet avec des cordes et s'en servit pour les chasser tous du Temple avec les animaux qu'ils y avaient amenés. Il dispersa la monnaie des changeurs et renversa leurs tables. Aux vendeurs de pigeons, il dit: Enlevez cela d'ici, ne faites pas de la maison de mon Père une maison de trafic (1). » Voilà bien tous les signes d'une colère violente : une indignation qui se manifeste, et le châtiment prompt et radical des insulteurs. Saint Matthieu et saint Marc relatent même une expression plus vigoureuse de cette colère : « Jésus dit aux changeurs : Il est écrit : Ma maison est une maison de prière : vous, vous en avez fait une caverne de bandits ! » Et saint Marc ajoute ce trait de vigilance sévère où se retrouve l'irritation vengeresse du Fils de Dieu : « Il ne laissa personne transporter aucun objet au travers du Temple (2). »

(1) II, 14-16. — (2) Matth., XXI, 13 ; — Marc, XI, 16-17.

Il y a colère et colère ; il y a des colères sans raison, tout animales, et il y a des colères raisonnables, justes, saintes. La colère du Christ est de ces dernières. C'est sa raison qui la lui dicte dans une pensée et un mouvement de zèle pour le culte divin, et de justice à l'endroit de ceux qui le profanent. Les disciples ne s'y trompent pas, car, à la vue de cette explosion subite, « ils se souvinrent qu'il est écrit : Le zèle de ta maison me dévore, et les outrages de ceux qui t'insultent tombent sur moi (1). »

Non seulement la colère du Christ est raisonnable par son inspiration, elle l'est encore par les résultats qu'elle procure à la gloire de Dieu. Jésus se tait et gémit tout bas du mal quand il ne peut pas le corriger. Souvent, en effet, il patiente avec ses ennemis et avec ses disciples. Il se tait aussi quand l'heure de son sacrifice est arrivée. Le prophète avait écrit : « Il a été maltraité et opprimé, et il n'a point ouvert la bouche : semblable à un agneau qu'on mène à la boucherie, à une brebis muette devant ceux qui la tondent, il n'a point ouvert la bouche (2). » C'est pour cela qu'il ordonne à saint Pierre de remettre son épée dans le fourreau, et qu'il ne répond point à Pilate et à Hérode. Mais s'il y a un bien à espérer

(1) Jean II, 17 : — Ps. LXVIII, 10. — (2) Isaïe, LIII, 7.

de sa colère, alors il s'indigne. Il s'indigne, par exemple, contre le chef du collège apostolique, qui, après avoir magnifiquement confessé sa filiation divine, redevient, à l'annonce de la passion, l'homme de peu de foi qu'épouvante la croix. Il veut lui faire honte de cette versatilité qui passe ainsi de la croyance la plus ferme à une sorte de lâcheté de cœur, signe d'un amour trop humain : « Jésus se retournant dit à Pierre : Arrière de moi, Satan ! Tu m'es un scandale ; car tu ne conçois pas les choses de Dieu, tu n'as que des pensées humaines (1) ! » D'autres fois, Jésus ne cherche pas tant à corriger ceux contre lesquels il se fâche, qu'à démasquer ses ennemis et à dénoncer leurs hypocrisies et leurs menées. Telles sont les colères de la dernière semaine, lorsque sa mort est déjà résolue, et que les pharisiens, confondus dans leurs sophismes par la droiture de ses réponses, n'osent plus lui poser de questions : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous fermez aux hommes le royaume des cieux ; vous n'y entrez pas vous-mêmes, et vous n'y laissez pas entrer ceux qui le veulent. Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites ! parce que vous dévorez les maisons des veuves, et que vous faites pour l'apparence de longues prières ; à cause

(1) Matth., XVI, 23.

de cela, vous serez jugés plus sévèrement. Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites! parce que vous courez la mer et la terre pour faire un prosélyte ; et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de l'enfer deux fois plus que vous...... (1) »

Ces violentes colères du Christ ne portent point atteinte à l'égalité de sa raison, ni au calme de son union avec Dieu par une contemplation ininterrompue. A peine a-t-il chassé du Temple les marchands et les changeurs, disent saint Marc et saint Luc, qu'il se met à enseigner (2). En nous, une juste colère apporte toujours quelque trouble au recueillement intérieur. C'est là une loi naturelle de l'unité de notre âme ; cela vient surtout de la limite de ses forces. Quand une de nos facultés agit puissamment, les autres suspendent leur action : il nous est impossible de contempler avec ravissement un coucher de soleil sur la mer et de nous livrer en même temps à des calculs d'affaires. C'est ainsi qu'un mouvement de colère, même tempéré par la raison, obscurcit toujours un peu le regard de l'esprit. Mais, dans le Christ, la grâce divine assure une modération tellement parfaite de tous les actes de chaque faculté et de chaque passion, que chacune agit pleinement dans sa sphère sans

(1) Matth., XXIII, 13-36. — (2) Marc, XI, 17; — Luc, XIX, 47.

nuire aux autres. Ainsi Notre-Seigneur s'irrite violemment contre les pharisiens qu'il traite d'hypocrites, et néanmoins le recueillement intérieur de la vision de l'essence divine ne cesse pas d'absorber les plus hautes énergies de sa raison. Tout ce qui exprime sa colère, mots durs, procédés violents comme le renversement des tables, se fait en pleine conscience de raison.

Qu'on ne croie pas, d'ailleurs, que cette modération de tous les actes simultanés de sa vie morale, que cet équilibre où ils se tiennent tous réciproquement, en affadisse l'énergie. Le Christ ne s'est pas modéré en détendant le ressort de ses diverses puissances, mais, au contraire, chacune d'elles s'est développée dans l'action avec son maximum d'intensité. Sa nature humaine a été la plus vivante des natures, parce que, créée dans l'état d'union hypostatique, elle a été la plus parfaite en dons naturels. Dieu devait à cet homme, dont la personnalité n'était autre que celle de son Verbe, un être d'opération proportionnellement fort et riche à la mesure de sa subsistence dans l'être de son Fils. Toutes les énergies du Christ, depuis la sensibilité qui s'attendrit ou se fâche, jusqu'à l'intelligence qui contemple et à la volonté qui décide, sont les énergies de la plus forte et de la plus belle des âmes. On dit d'un héros ou d'un

homme de génie qu'il est « l'homme aux quatre âmes » : le Christ est l'homme aux âmes sans nombre.

A cette puissance d'une grandeur naturelle hors de pair, s'ajoute la puissance quasi-infinie d'attention et de calme éternel que donne à Jésus la vision béatifique. Ni ses justes invectives contre les pharisiens, ni les coups de fouet sur le dos des marchands de victimes, ne peuvent le détourner un instant de son regard divinement reposé sur la face de son Père. Ce n'est donc pas seulement pour voir ce Père que la lumière de gloire le rend fort : c'est pour le voir imperturbablement, quels que soient les incidents humains qui viennent émouvoir sa sensibilité.

Loin donc d'estomper la physionomie du Christ dans on ne sait quelle mollesse de traits, sa modération naturelle et sa modération surnaturelle permettent, au contraire, aux lignes principales de son caractère moral de se faire jour dans l'ensemble si harmonieux et si pur de son être de Dieu fait homme. Il est fort sans déséquilibre, et il est modéré sans fadeur.

CHAPITRE IX

LES DEUX VOLONTÉS DU CHRIST ET LEUR UNION

I

Y eut-il dans le Christ deux volontés, la divine et l'humaine (1)?

Le Christ étant, comme le dit saint Jean, « le Verbe fait chair (2) », il y a en lui tous les attributs divins qui sont le propre de la commune nature des trois personnes divines. Il possède donc une volonté divine. Y a-t-il également en lui une volonté humaine ? — L'Evangile l'affirme explicitement. Au jardin de Gethsémani, Jésus dit dans sa prière : « Mon Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ! Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux (3). » Ainsi se trouve

(1) Sum. Theol., IIIª P., q. XVIII, art. 1, 2, 3. — (2) I, 14. — (3) Matth., XXVI, 39 ; — Marc, XIV, 36 ; — Luc, XXII, 42.

affirmée par le Christ l'existence en lui d'une volonté autre que celle de son Père. Ce n'est pas la volonté divine du Verbe qui se distingue de celle du Père, puisque Père et Verbe sont, avec le Saint-Esprit, un seul et même Dieu : c'est donc la volonté humaine. En effet, la passion ne pouvait être un calice répugnant pour la volonté divine, puisque Dieu ne peut ni souffrir ni mourir ; mais elle l'était pour la volonté humaine du Christ passible et mortel. Ce cri de soumission indique qu'il s'agit bien d'une répugnance naturelle à se soumettre aux exigences de Dieu : la volonté divine n'abdique pas devant elle-même. Aussi, tous les passages des Evangiles où Notre-Seigneur déclare qu'il est venu pour faire la volonté de son Père doivent s'interpréter comme nous venons de le faire. « Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé (1). » Et encore : « Je suis descendu du ciel pour faire, non ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé (2). » Il n'y a pas d'équivoque possible.

Cette volonté humaine si soumise n'en est pas moins une volonté très vivante. Elle agit beaucoup. Les évangélistes notent tantôt les vouloirs positifs de Jésus, tantôt ses résistances et ses refus. Quand Notre-Seigneur marche sur les eaux pour venir,

(1) Jean, V, 30. — (2) Jean, VI, 38.

en pleine nuit, vers ses disciples qui pêchent, « il voulait les dépasser », dit saint Marc (1). Dans son voyage à Tyr et à Sidon, il entre dans une maison, « voulant que personne ne le sût (2). » Une autre fois, il « défend » qu'on publie la guérison d'un sourd-muet qu'il vient d'opérer (3). Quand les Juifs cherchent à le faire mourir, « il ne veut plus rester en Judée et passe en Galilée (4). » Sur la croix, « il refuse de boire le vin mêlé de fiel » qu'il avait consenti d'abord à goûter (5). On pourrait multiplier encore ces témoignages d'une activité abondante de la volonté en Notre-Seigneur. Ceux que nous venons de donner suffisent à baser en ce point notre conviction.

Néanmoins, cette thèse de la dualité des volontés dans le Christ souleva des controverses dès les premiers siècles de l'Eglise. Les attaques ne furent d'abord pas directes. C'est par voie de conséquence que les premiers hérétiques arrivaient à nier soit la volonté humaine du Christ, soit sa volonté divine.

Apollinaire de Laodicée soutient que le Verbe s'est bien fait chair, mais qu'il n'a point « assumé » l'âme raisonnable. Celle-ci, qui est le fondement de la personnalité humaine, et, d'après cet hérétique, le siège du péché, ne saurait exister dans le Christ

(1) VI, 48. — (2) Marc, VII, 24. — (3) Marc, VII, 36. — (4) Jean, VII, 1. — (5) Matth., XXVII, 34.

dont la personne est une et dont la sainteté est absolue. Aussi le νοῦς, ou ψυχὴ λογική, est remplacé dans le Christ par le Λόγος, en sorte que le Verbe n'a pris avec la chair humaine que l'âme sensitive, la ψυχὴ ἄλογος. Comme la volonté n'est autre chose que la faculté de se déterminer selon la raison et qu'elle subsiste tout entière dans l'âme raisonnable, il s'ensuit que le Christ n'a pas de volonté humaine.

Eutychès conçoit le « *Verbum caro factum est* » comme une sorte de combinaison substantielle entre la nature divine et la nature humaine. D'où il résulte que la volonté du Christ n'est ni divine ni humaine, mais d'une espèce composite.

Nestorius ne veut pas que Dieu soit dans le Christ par une union substantielle, parce qu'il lui semble absolument impossible qu'une union de ce genre ne confonde pas la nature divine et la nature humaine. Selon lui, le Christ est uni à Dieu par les affections de sa volonté, volonté d'ailleurs infiniment plus sainte que celle des autres hommes, et dont la sainteté même suffit à mettre le Christ en Dieu et Dieu dans le Christ. En somme, le Christ n'est qu'un homme meilleur que les autres, et il n'y a foncièrement en lui qu'une volonté humaine.

Sergius, patriarche de Constantinople, admet, d'après l'Ecriture, qu'il y a dans le Christ la nature divine et la nature humaine; il accepte

également les décrets qui établissent l'unité de personne dans le Verbe Incarné. Mais pour qu'il y ait unité d'action comme il y a unité de personne, la nature humaine qui est au service de la nature divine doit perdre la faculté de sa volonté ; cette abdication fait d'elle un instrument admirablement docile aux mouvements divins.

C'est ainsi qu'en ces débats fameux entre Monothélites et Duothélites, toutes les hypothèses possibles de suppression de l'une ou l'autre volonté, ou encore de suppression des deux, furent discutées par les Grecs.

Contre ces diverses erreurs, le 6e Concile de Constantinople et le pape Agathon ont soigneusement maintenu le principe de la dualité des natures parfaites dans le Christ, avec sa conséquence nécessaire, qui est la dualité des opérations naturelles. Voici le texte du Concile : « Conformément à la doctrine des Saints Pères, nous reconnaissons en Jésus-Christ deux volontés et deux opérations naturelles, sans division et sans changement, sans séparation et sans confusion ; non pas deux volontés opposées entre elles, mais subordonnées l'une à l'autre, de sorte que la volonté humaine suit toujours la volonté divine à qui elle demeure soumise(1). »

(1) Denz., doc. XXVIII, 238 ; — *Cf. Can. Conc. Later.*

A propos de la thèse, saint Thomas se borne à insister sur cette conséquence affirmée par les conciles. Le Fils de Dieu n'a pas voulu prendre une nature humaine tronquée. Or, si l'on supprime le vouloir humain dans le Christ, de quelque manière qu'on le fasse, soit dans la simple faculté, soit dans les actes, la nature humaine se trouve tronquée. Et donc le Verbe qui respectait l'homme en se faisant homme, en a pris toute la volonté. Et il a dû laisser à cette volonté toute sa spontanéité la plus libre, car l'acte de la liberté résulte de la constitution même de la volonté. La volonté humaine est nécessairement libre puisqu'elle est faite, par nature, pour ne se contenter que du Bien absolu. Une volonté humaine en qui l'acte libre serait prohibé dans son exercice ou tari dans sa source serait gâtée dans son essence même. Du moment que le Christ a voulu prendre une volonté humaine, il s'imposait nécessairement qu'elle conservât son libre exercice.

On pourrait facilement faire une objection à cette doctrine, au nom même de la perfection du Christ. Prenons le rôle d'objectant.

En tout être capable de vouloir, c'est la volonté qui est le premier moteur de l'action. Dans l'homme, par exemple, c'est la volonté humaine. Mais, dans

doc. XXV, 211-212 ; et *Epist. dogm. Agathonis ad Imp.*, doc. XXVII, 235.

le Christ, le premier moteur auquel lui-même rapporte son action, c'est la volonté de son Père (1). Il y a donc en lui confiscation de la volonté humaine au profit de la volonté divine. Et l'objection se renforce si, au-dessous du moteur divin qui fait agir le Christ, nous regardons son humanité qui est mue. Elle est mue comme instrument de Dieu pour produire des effets divins, la grâce en particulier, qui sont absolument supérieurs à toute son activité naturelle. La volonté humaine du Christ, qui est la faculté maîtresse de cette activité naturelle, est inutile dans son œuvre d'instrument. Il suffit que Dieu veuille nous donner la grâce, et cette volonté divine est assurée d'une pleine efficacité sans le concours d'une volonté humaine.

Réponse. — Nous voyons, au contraire, dans ce fait que la volonté divine meut toujours le Christ comme l'instrument de ses œuvres propres, une nouvelle raison de l'existence et de l'activité du vouloir humain dans le Christ. Quand Dieu, par les inspirations de sa grâce, se constitue premier moteur vis-à-vis d'un juste, il ne supprime ni la liberté ni les actes libres de celui-ci ; mais c'est plutôt sa présence qui sauvegarde en ce juste la liberté et en assure l'exercice jusque dans ses

(1) Jean, V, 36.

modalités les plus délicates. Cette manière de mouvoir la volonté n'appartient à aucune créature, mais à Dieu seul. Dieu seul, en effet, à titre de Premier Être et de Cause Universelle de tout ce qui est, peut ainsi pénétrer par la racine toutes les activités des êtres; les esprits créés n'agissent sur la volonté d'autrui que par le dehors, par présentation d'idées et de motifs, mais ne la saisissent jamais dans son fond. Le Christ conservant l'usage de sa liberté sous la motion divine n'est pas en cela différent des autres justes; il rentre dans la loi générale de l'ordre surnaturel. Toutefois, cette loi trouve en lui une application plus parfaite, en raison des grâces de choix que Dieu lui accorde et qui tombent sur un libre-arbitre hors de pair. Le libre-arbitre du Christ, c'est celui du premier homme encore innocent, sans aucun des déficits que lui inflige en nous la concupiscence. C'est même un libre-arbitre plus parfait que celui d'Adam en tant qu'il subsiste, comme toute l'âme de Jésus, par l'être même de la personne du Verbe : l'être divin se communique à tout ce qu'il fait. De ce chef, il est dans un état d'incomparable perfection, sans défaillance possible, sinon la défaillance retomberait sur l'être divin qui le supporte. Ainsi, dans le Christ, Dieu meut une liberté intangible, radicalement soustraite à la moindre atteinte d'inconscience ou d'entraînement passionnel. Bien

qu'en nous tous Dieu meuve le libre-arbitre pour en conserver la liberté même, en Jésus cette œuvre de conservation de l'énergie libre est particulièrement voulue et comme soignée par lui.

C'est pourquoi Dieu voulant se faire un instrument de l'humanité de Jésus, a voulu qu'elle fût un instrument parfaitement libre. C'est la loi générale des instruments qu'on ne puisse les mouvoir utilement sans respecter avant tout leur propre nature. Il ne faut pas trop peser sur son outil, sinon on le déforme ou on le fausse ; il ne faut pas trop serrer le mors au coursier, sinon on le rend ombrageux, et l'art du bon écuyer consiste à bien connaître le caractère de sa monture pour utiliser ses forces conformément à ce que son intelligence veut en obtenir. Il en va de même pour les instruments doués de raison. Un homme qui exécute une consigne supérieure ou un travail manuel fera rendre à l'idée et à l'ordre dont il est l'instrument de bons ou de mauvais effets selon qu'il y aura mis de bonnes ou de mauvaises dispositions naturelles. Il faut donc qu'un maître prudent sache avant tout ce que peut rendre naturellement celui qu'il emploie, ce qu'il peut apporter au service de ce qu'on lui commande.

C'est la même loi que nous vérifions dans le Christ. Dieu prend un homme comme instrument de notre rédemption : c'est donc qu'il veut se ser-

vir d'actes humains pour nous sauver. Absolument parlant, il est bien vrai que sa puissance n'a pas besoin d'instrument. Dieu pouvait se servir d'un météore, comme l'arc-en-ciel, pour nous signifier son pardon. Encore, se servant de l'arc-en-ciel, l'eût-il pris avec les couleurs et l'éclat qui lui sont naturels sans en rien éteindre. Il a donc respecté la nature humaine de Jésus, comme il eût respecté le météore ; et, se servant d'un homme pour nous apporter le signe et le don de sa miséricorde, il a voulu que cet homme y fît honneur en les portant dans une âme humaine complète, vivante, consciente de son œuvre et libre de toute coaction. « Le Père m'aime, disait Notre-Seigneur, parce que je donne ma vie afin de la reprendre. Personne ne me l'ôte, mais je la donne moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre : tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père (1). » Pareil témoignage dénonce assez clairement l'existence des deux volontés dans le Christ.

Ajoutons un complément à cette doctrine. Du moment que le Christ possède une nature humaine complète, il possède également les perfections de la raison et celles de l'animalité. Or, parmi celles-ci,

(1) Jean, X, 17-18.

l'appétit sensitif, ou volonté du bien que présentent les sens, vient en première ligne. Il y eut donc dans le Christ une volonté sensible. Mais comme le Christ était parfaitement raisonnable, cette volonté sensible n'avait aucune des tendances désordonnées qui l'agitent dans les autres hommes.

Il y eut aussi chez lui le double acte de volonté qui existe en tout homme. Il y a des choses que nous voulons pour elles-mêmes, comme le bonheur, la santé, — et il y en a que nous voulons comme moyens pour arriver à d'autres comme les remèdes pour recouvrer la santé. En d'autres termes, l'acte volontaire du Christ porte sur une fin (*voluntas ut natura*, θέλησις), ou il porte sur des moyens (*voluntas ut ratio*, βούλησις). Puisque, dans le Christ, il y avait une volonté complète, ces deux actes pouvaient procéder de lui et ils durent en procéder.

II

Le Christ impeccable demeurait-il libre (1) ?

Cette question se pose tout naturellement quand on a déjà résolu celle relative à la réalité de la

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XVIII, art. 4.

volonté humaine du Christ. Saint Thomas y répond d'une manière tout à fait sommaire. La volonté du Christ, dit-il. est nécessairement déterminée au bien en général, comme toute autre volonté; mais elle n'est pas déterminée à tel ou tel bien particulier. Et par conséquent le libre-arbitre du Christ, confirmé dans le bien comme celui des bienheureux, a tout lieu de s'exercer et de choisir. C'est court, mais cela cache des abîmes. Somme toute, le Docteur Angélique se borne à déclarer qu'entre deux biens particuliers, par exemple entre deux formes de prière ou d'exhortation, le Christ peut choisir celle qui lui plaira davantage, mais qu'il reste nécessairement déterminé en tout au bien, à cause de son privilège d'impeccabilité. Une grave difficulté reste ici non résolue. S'il est impeccable, est-il libre ?

Il y a eu pour le Christ, comme il y en a pour nous, des volontés divines exprimées en manière de précepte. On doit croire, en effet, que le commandement suprême de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain a été posé pour le Christ, comme il l'est pour nous, puisque le Christ est venu pour faire d'abord ce qu'il enseignait, et pour parfaire tout ce qu'il faisait. De plus, un précepte spécial de la volonté divine s'imposait au Christ : le précepte de souffrir la passion et la mort pour

notre salut. L'Écriture exprime maintes fois ce précepte, et de la façon la plus énergique. Dans le discours aux Juifs où Notre-Seigneur parle du pouvoir qu'il a de quitter et de reprendre sa vie, et du sacrifice qu'il en fait, il conclut par ces mots : « J'ai reçu ce commandement de mon Père (1). » Au moment de quitter le Cénacle pour aller à Gethsémani, il réitère à ses disciples l'affirmation de ce précepte : « J'agis selon le commandement que m'a donné mon Père (2). » Et, tout en marchant, il fait ce retour sur son passé : « Si vous observez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour, comme moi qui ai observé les commandements de mon Père et qui demeure aimé de lui (3). » Aussi, l'une des idées ordinaires de la prédication apostolique est-elle que le Christ a souffert selon le commandement de son Père. Lorsque saint Pierre et saint Jean viennent d'être flagellés par ordre du Sanhédrin et que les fidèles les reçoivent dans leur assemblée, ceux-ci improvisent une prière et s'écrient : « Seigneur,... contre ton saint serviteur Jésus, que tu as oint, Hérode et Ponce-Pilate se sont ligués dans cette ville avec les nations et avec les peuples d'Israël, pour faire tout ce que ta main et ton conseil avaient arrêté d'avance (4). » Saint Paul, à son

(1) Jean, X, 18. — (2) Jean, XIV, 31. — (3) Jean, XV, 10. — (4) Actes, IV, 27-28.

tour, reprend cette idée du précepte de la passion sous l'aspect corrélatif de l'obéissance que lui a donnée Jésus : « Le Christ s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix (1). » On n'obéit pas sans précepte ; à un simple conseil, on se contente de déférer par respect, par prudence, par affection. Et donc affirmer que le Christ est mort par obéissance, c'est affirmer équivalemment qu'il est mort selon le précepte divin, comme affirmer qu'Adam a péché par désobéissance, c'est affirmer le précepte divin dont il fut le transgresseur. Or, saint Paul dit aux Romains : « De même que par la désobéissance d'un seul, beaucoup de pécheurs ont été engendrés, de même par l'obéissance d'un seul Juste beaucoup de justes seront engendrés (2). » Aussi l'Epître aux Hébreux compare-t-elle Notre-Seigneur aux victimes commandées par la loi de Moïse. Il s'est substitué à elles toutes, puisque Dieu n'en voulait plus désormais ; il n'en avait voulu que pour symboliser et préparer l'exécution de sa volonté qui exigeait le sacrifice du Christ :« Voici : je viens pour faire, ô Dieu, ta volonté (3). »

Il semble donc impossible d'admettre, avec certains théologiens, que Dieu n'imposait pas à son Christ un précepte strict et rigoureux de mourir,

(1) Philip., II, 8. — (2) V, 19. — (3) Héb., X, 9 ; — Cf. Ps. XXXIX, 8.

mais lui donnait seulement un de ces conseils pressants qui, pour une âme généreuse, équivalent au plus étroit des préceptes. L'Ecriture, avec sa manière de parler si positive au sujet de cet ordre, n'autorise pas cette interprétation par *à peu près*. D'ailleurs, cette suppression du précepte divin qui sauverait, il est vrai, la liberté du Christ, lui enlèverait le mérite propre de l'obéissance que lui attribue saint Paul et qu'il s'attribue lui-même. C'est, en outre, éluder la question qu'il s'agit de résoudre, ou au moins de discuter. Il est évident que si Dieu ne commande rien au Christ relativement à sa mort, toute difficulté de conciliation entre son impeccabilité et la liberté de son sacrifice tombe radicalement. Mais ce n'est pas en ces termes que nous pouvons poser le précepte puisque l'Ecriture nous affirme qu'il a été imposé au Christ.

En face de ce commandement, on pourrait conclure, comme l'a fait Jansénius, que l'impeccable volonté du Christ mise ainsi dans l'alternative ou d'obéir ou de ne point obéir c'est-à-dire de pécher, ne pouvait qu'obéir. Et alors le Christ aurait nécessairement accompli le précepte, sans y être toutefois forcé. Son âme bienheureuse trouvait dans la vision de Dieu un motif tout à la fois nécessitant et spontané de faire en tout la volonté du Père.

Mais l'Eglise n'a jamais accepté cette explication

qui, en portant atteinte à la liberté même du sacrifice du Christ, supprime à la racine son obéissance et son mérite. Il ne suffit pas d'être libre de toute contrainte pour mériter une récompense : sinon l'homme qui, par instinct d'artiste, chante sans savoir qu'il chante bien et sans le vouloir, mériterait une récompense, et le rossignol la mériterait également. Il ne suffit pas d'exécuter spontanément ce qu'ordonne une volonté supérieure pour exercer la vertu d'obéissance, sinon les astres qui, par la spontanéité de leur nature, exécutent les lois de la gravitation, seraient aussi dotés de la vertu d'obéissance. Le Christ obéissant et méritant dans sa passion n'a été obéissant et méritant que parce qu'il l'a soufferte librement. Ces idées sont consacrées par deux définitions du Concile de Latran tenu en 649, sous le pape Martin Ier. Il est dit dans le 2e canon que « Notre-Seigneur a souffert spontanément pour nous, *sponte passum* », et, dans l'esprit du Concile, ce *sponte* ne s'entend pas d'une simple spontanéité naturelle conciliable avec l'absence de liberté, mais d'une spontanéité libre de la volonté. C'est le sens primitif et usuel du mot *spontaneus* dont l'acception pour désigner la spontanéité de nature est une acception dérivée, mise plus tard en usage par les scolastiques. Saint Thomas lui-même fait encore emploi de cette première acception. D'ailleurs, en son 10e canon,

le Concile s'explique amplement lorsqu'il dit que « par ses deux volontés, le Christ est naturellement l'auteur volontaire de notre salut. » Il y a là un parallélisme significatif entre la liberté divine qui décrète la passion et la liberté humaine qui, dans le Christ, l'accepte (1).

C'est d'ailleurs sur le témoignage explicite de Notre-Seigneur lui-même que s'appuie cette foi de l'Eglise. Quand il dit : « Personne ne m'enlève ma vie », il exprime par là qu'il se la laisse prendre sans violence. Et quand il ajoute : « Je la dépose de moi-même, et j'ai le pouvoir de la déposer, et j'ai le pouvoir de la reprendre de nouveau », il montre bien qu'il la dépose en homme maître de ses actes (2).

Nous devons donc, pour rester dans les termes de la foi, simultanément affirmer le précepte divin imposé à Notre-Seigneur relativement à sa passion et à sa mort, et la liberté de son acceptation dans une volonté d'ailleurs impeccable.

Mais comment concilier ces deux choses ? Voilà la difficulté. Si, le précepte posé, le Christ a pu ne pas s'y soumettre, comment était-il impeccable ? Et s'il a dû nécessairement s'y soumettre, comment demeurait-il libre ? *Utrinque syrtes*, comme dit Billuart.

(1) Denz., doc. XXV, 203, 211. — (2) Jean, X, 18.

Les théologiens ont laborieusement essayé diverses solutions de ce redoutable problème. Ont-ils réussi dans la mesure de leurs efforts ? — C'est ce qui nous semble douteux.

D'aucuns, auxquels nous avons déjà fait allusion, sortent de la difficulté en réduisant le précepte de mourir accepté par Notre-Seigneur à une sorte d'insinuation paternelle de la part de Dieu. Mais nous avons vu comment cet essai de solution méconnaît l'un des termes du problème formellement posé par l'Ecriture, à savoir le caractère de précepte rigoureux, et non de simple conseil, reconnaissable dans le décret divin relatif au sacrifice du Christ.

D'autres, sentant l'impossibilité de nier ce précepte, prétendent qu'il porte seulement sur la substance de la douleur et de la mort du Christ, et que le Christ reste libre en face d'un simple conseil relativement aux circonstances diverses de sa passion. Mais ce partage entre précepte et conseil est tout aussi introuvable dans l'Ecriture que l'hypothèse précédente. Et d'ailleurs, à en juger par les traits prophétiques accumulés dans les psaumes et dans le LIIIe chapitre d'Isaïe, les détails de la passion sont prévus et voulus par Dieu tout aussi bien que l'ensemble. Et n'est-ce pas encore le sens de l'enseignement donné par Notre-Seigneur à ses disciples après la Transfiguration ? « Jésus, dit saint

Matthieu, commença à faire connaître à ses disciples qu'il lui fallait aller à Jérusalem, et souffrir beaucoup de la part des anciens, des chefs des prêtres et des scribes, puis être mis à mort, et ressusciter le troisième jour (1). » Notre-Seigneur accumule comme à plaisir les détails, afin de bien montrer qu'il va se remettre au pouvoir de ses bourreaux. Il ne s'abandonne pas pour cela à leur arbitraire, mais à un décret de Dieu qui a tout prévu. Saint Jean note également, lorsqu'il en vient aux derniers moments de Jésus, la conscience qu'avait le Sauveur d'avoir pleinement accompli l'Ecriture, prophéties et préceptes tout à la fois : « Après cela, Jésus qui savait que tout était déjà consommé, dit, afin d'achever de se conformer à l'Ecriture : J'ai soif. » Et c'est son cri de l'instant suprême, cri de victoire de l'obéissant qui meurt après avoir souffert tout ce que Dieu a voulu : « C'est consommé (2) ! »

Il faut donc s'en tenir simplement à l'idée d'un vrai précepte concernant toute la passion, ensemble et détails. Il reste à voir comment ce précepte rigoureux s'accorde avec la liberté d'une volonté incapable, en vertu de son impeccabilité radicale, de le transgresser en un seul point. Après des essais plus ou moins heureux, nous en revenons au

(1) XVI, 21. — (2) Jean, XIX, 28, 30.

problème ardu posé dès le début de cette thèse.

Billuart tente de le résoudre par un appareil compliqué de distinctions logiques relatives au *sens composé* et au *sens divisé*, ou encore par les différentes manières négatives ou privatives dont Notre-Seigneur pouvait refuser de mourir. Il nous semble que ce savant appareil cache encore plus de lumière qu'il n'en transmet (1). Nous essaierons d'en extraire quelques idées aussi claires que possible en un sujet où l'on se sent invinciblement en présence d'un impénétrable mystère.

Notre-Seigneur a-t-il pu se refuser à l'accomplissement d'un précepte divin ? — Non, répondons-nous avec Billuart, car il était impeccable. Pouvoir se refuser à un précepte divin, c'est pouvoir pécher, c'est pouvoir désobéir comme Adam innocent pouvait désobéir, c'est donc ne plus être impeccable.

Mais alors, si Notre-Seigneur ne peut pas désobéir à Dieu, il obéit nécessairement ? et pour sauver son impeccabilité, ne compromettons-nous pas sa liberté ? Ici Billuart répond que Notre-Seigneur, même ne pouvant pas désobéir au précepte divin, reste encore libre parce qu'il peut toujours repousser la douleur et la mort considérées *en soi*. A vrai dire, s'il les considère sous le rayonnement du pré-

(1) Billuart, *De Incarn.*, diss. XVIII, art. 4, § II.

cepte divin qui les veut, il ne peut pas ne pas y obtempérer. Mais il ne reste pas moins vrai qu'*en soi*, elles ne sollicitent pas nécessairement son adhésion ; ainsi se trouve ôtée à Notre-Seigneur l'alternative entre obéir et désobéir, et, par suite, ce qu'on appelle la *liberté des contraires* : la liberté du bien se balance avec la liberté du mal. Mais ceci n'est point une diminution de son libre-arbitre, car le pouvoir de se tourner au mal fait partie de la liberté à peu près comme la maladie fait partie de la vie : c'est un pouvoir défectueux, que Dieu, le plus libre des êtres, ne possède assurément pas. Il reste à Notre-Seigneur ce qu'on appelle la *liberté de contradiction*, c'est-à-dire le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de vouloir une chose ou de ne pas la vouloir. Tel est le pouvoir qu'il garde vis-à-vis de ses souffrances considérées *en soi*. En elles-mêmes, ces choses sont odieuses, dès lors répugnantes à sa volonté naturelle, et nullement nécessitantes pour sa volonté rationnelle. Le précepte divin ne change pas la nature intrinsèque de la douleur et de la mort, et par conséquent il laisse Notre-Seigneur libre en face de leur réalité foncière. Ce n'est que sous le rayonnement de la volonté divine, vue par lui, que Jésus accepte la mort et la douleur. Mais, quand même, il ne les accepte pas nécessairement, bien que nécessairement il voie Dieu et aime sa volonté. La volonté divine, nous le répé-

tons, ne fait pas que la mort soit en elle-même aimable, donc, en elle-même, elle demeure l'objet d'un libre consentement de la part du Christ, quoique le Christ consente nécessairement à cette volonté divine qu'il voit dans le secret de son essence et que sa volonté humaine unie à la personne du Verbe est radicalement incapable de contrarier.

Telles sont les considérations que nous suggère le laborieux échafaudage syllogistique de Billuart. Elles nous remettent en présence d'une théorie émise par plusieurs anciens thomistes, que suivent Jean de Saint-Thomas et Gonet. Dans le Christ, disent ces théologiens, un seul et même acte d'amour de Dieu — et nous pouvons ajouter d'obéissance à Dieu — peut être à la fois nécessaire et libre selon le regard et l'objet précis du Christ qui agit. Si Notre-Seigneur regarde l'infinie perfection de son Père du regard de sa vision béatifique, il ne peut pas se refuser à l'aimer et à lui obéir. En cela, il n'est plus libre, bien qu'il ne soit pas contraint. En cela il possède même le plus haut degré de spontanéité qu'une créature puisse avoir dans n'importe quelle action nécessaire ou libre. La spontanéité d'un être libre comporte toujours une indétermination initiale à l'égard de tout objet qui ne remplit point sa capacité d'aimer. Mais la sponta-

néité du Christ aimant son Père qu'il voit face à face est une spontanéité prise tout entière, en bloc et d'un seul coup, par le Bien parfait, dont le vouloir dominant constitue le ressort de tous les petits vouloirs de l'activité libre. L'acte d'amour et d'obéissance du Christ vis-à-vis de son Père est donc à la fois le plus nécessaire et le plus spontané des actes, un irrésistible entraînement parti des plus profondes régions de son cœur humain.

D'autre part, cet acte d'obéissance est libre si le Christ regarde, non plus Dieu directement, mais la douleur, la mort, les hommes pour lesquels il souffre : toutes ces choses-là ne sont point réjouissantes à la façon du Souverain Bien. Mais alors, en face de leur réalité répugnante ou peu idéale, le Christ reste libre et il ne détermine sa liberté que sous l'empire de son nécessaire amour de Dieu. Cette détermination reste libre quand même, en tant qu'elle inclut des objets autres que Dieu, donc des objets imparfaits et incapables de nécessiter l'adhésion.

Il nous semble que cette solution n'est pas sans une valeur de sérieuse probabilité, tant à cause des théologiens qui la patronnent, qu'en raison des données théologiques vraiment fondées qu'elle met en action réciproque. Que si, malgré cela, le problème de la conciliation de la liberté du Christ avec son impeccabilité n'est point encore

assez lumineux, nous ne nous en étonnerons pas, et nous tâcherons d'attendre la bienheureuse vision de toutes choses en Dieu pour nous délivrer de l'emprisonnement forcé de notre pensée dans des concepts et des mots toujours trop étroits.

Pour le moment, contentons-nous de la réponse de Notre-Seigneur aux essais de défense tentés par saint Pierre en face de la bande de Judas : « Penses-tu que je ne puisse invoquer mon Père qui me donnerait à l'instant plus de douze légions d'anges ? » Voilà la liberté du Christ quand, regardant du côté de la mort et des hommes, il suppute ses ressources divines pour y échapper ! Mais, aussitôt, et à son choix, il transporte son regard et son vouloir : « Comment alors s'accompliraient les Ecritures, d'après lesquelles il doit en être ainsi (1) ? » Le consentement à la douleur et à la mort a été donné, une fois pour toutes, par le Christ « entrant dans le monde », comme le dit l'Épître aux Hébreux (2). Mais ce consentement initial avait à se renouveler au cours de sa vie pour être complet. Au commencement, il portait bien déjà sur toutes les douleurs de la passion clairement aperçues soit en Dieu qui les voulait, soit dans les intuitions de la science infuse. Mais à ces

(1) Matth., XXVI, 53-54. — (2) X, 5.

connaissances qui venaient du ciel, le Christ devait ajouter, surtout au point de vue de l'obéissance, les connaissances qui proviennent de l'épreuve personnelle, puisque « par ses souffrances il apprenait l'obéissance », ainsi qu'en témoigne encore l'Épître aux Hébreux (1). Notre-Seigneur devait donc consentir à ces révélations expérimentales de la douleur, après avoir consenti à sa révélation prophétique ; il devait consentir à la douleur réelle venant frapper son corps et son âme, après avoir consenti à la loi de la douleur idéalement vue en Dieu ou dans la science infuse. Aussi, le drame de la passion n'est pas la simple exécution d'une mise en scène concertée d'avance : à chaque instant l'inspiration y jaillit dans l'âme du Sauveur pour renouveler en détail et en réalité le consentement donné jadis tout d'un coup à une douleur encore lointaine. La passion de Jésus s'ouvre par la réitération de cette offrande en quelque sorte innée : « Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. » Et à mesure que cette passion se déroule, l'acte de libre immolation se continue et se répète à l'occasion de chaque scène du drame.

(1) V, 8.

III

La volonté humaine du Christ a-t-elle voulu en tout ce que voulait la volonté divine (1) ?

Il semble, au premier abord, que la volonté de Notre-Seigneur, souverainement pénétrée de l'amour de Dieu, n'ait jamais dû vouloir que ce que Dieu voulait. L'Epître aux Hébreux ne rappelle-t-elle pas les psaumes prophétiques où il est dit du Christ à venir : « Je viens, ô Dieu, pour faire ta volonté (2). » Mais cependant, en regard des considérations d'exégèse, il faut placer le témoignage des Evangiles à propos de la prière de Jésus au jardin des Oliviers. Là, Jésus parle de ce qu'il veut et de ce que veut son Père. Il se soumet à ce que veut son Père ; néanmoins, lui, voudrait autre chose. Les textes indiquent clairement qu'il y a eu, de fait, divergence entre le vouloir divin et le vouloir humain du Sauveur relativement à certains objets, quoi qu'il en soit du triomphe final du vouloir divin. Il s'agit de déterminer ces objets.

Il n'en est pas de la volonté humaine comme de

(1) Sum. Theol., IIIª P., q. XVIII, art. 5. — (2) X, 9 ; Ps. XXXIX, 8.

la volonté divine quant à la manière d'être et quant à l'exercice. La volonté divine, c'est l'essence divine elle même dans son absolue simplicité. Il n'y a pas en Dieu une volonté sensible, puis une volonté spirituelle ; il n'y a pas une volonté spirituelle avec des vouloirs naturels, et d'autres vouloirs raisonnés; il n'y a pas de volontés divergentes, l'une, par exemple, qui veut naturellement vivre et vivre dans le bonheur, et l'autre qui accepte les nécessités de la souffrance. En un mot, il n'y a pas en Dieu des volontés diverses qu'il y ait lieu d'unifier. Tout ce que Dieu veut, il le veut sans partage de son être. Notre-Seigneur est Dieu sans doute, et à ce titre, la perfection et l'unité de sa volonté sont absolues. Mais il est homme également. Sa volonté humaine a donc ces formes multiples du vouloir que l'analyse psychologique et l'expérience nous révèlent comme parties intégrantes de notre être. Il y a donc en lui une volonté sensible qui veut la vie physique et répugne à la mort et à la douleur ; une volonté spirituelle, qui, par nature, sous la simple influence de l'idée de ce qui est bon ou mauvais pour un homme, veut, elle aussi, l'éloignement de la souffrance et de la mort ; et enfin une volonté raisonnée, de libre choix, qui accepte mort et souffrance.

Sans doute, cette diversité des vouloirs est, en quelque sorte, étrangère à la nature spéciale de ce composé surnaturel de Dieu et de l'homme qu'est

le Christ. Si le Christ eût laissé se développer librement en lui les conséquences de son état d'union au Verbe et de sa vision béatifique, son corps eût été impassible et immortel, comme le sera le corps des bienheureux après la résurrection générale. Les bienheureux jouiront de l'unité parfaite de leur être humain, incapable désormais de souffrir et de se diminuer en aucune de ses parties. Tout, corps et âme, sera en eux à l'unisson d'une incapacité absolue de souffrir ; et, par suite, le monde de leur éternité sera exempt de toute douleur : dès lors, ils ne se sentiront plus partagés entre la volonté naturelle de vivre heureux et les exigences d'une souffrance à accepter. Pareil état, qui revenait au Christ de plein droit, ne fut pas le sien durant sa vie mortelle. Il n'était bienheureux que par les sommets de l'âme, pourvus de l'essentiel de la béatitude dans la vision de Dieu. Mais par ses facultés inférieures et par certaines régions de sa volonté spirituelle elle-même, il demeurait comme nous un homme souffrant, en route vers le bonheur futur. En raison de cette unité encore inachevée de l'état bienheureux du Christ, une sorte de dispense permettait à sa chair et à toutes ses facultés morales capables de souffrir, de s'exercer à la douleur. Quelle était donc la nécessité des souffrances ainsi présentées au Christ ? — C'était principalement la nécessité suprême de sa

passion et de sa mort. A vrai dire, la thèse qui nous occupe s'applique également à toute souffrance quelconque de sa vie. Mais l'Evangile lui-même et la place que tient la passion du Sauveur dans notre vie chrétienne nous commandent de traiter le sujet à propos de sa douleur par excellence.

La volonté sensible du Christ, avons-nous dit, répugnait à la souffrance et à la mort. C'est pourquoi les Evangiles nous montrent Notre-Seigneur saisi d'angoisse et d'épouvante en face de sa passion qui va commencer. Il veut donc, d'une volonté d'ordre sensible, autre chose que ce que Dieu veut. Dieu veut qu'il soit arrêté, flagellé, couronné d'épines, cloué sur la croix ; mais sa chair se révolte et son âme s'associe violemment à cette révolte par le cri déchirant de sa sensibilité agonisante : « Que ce calice s'éloigne de moi ! » Il n'y a pas à s'étonner, au nom de la perfection de l'amour de Dieu, que la chair et l'âme sensible du Christ, s'exprimant tout ensemble en ce cri d'effroi, se refusent à l'ordre divin. La chair, par ses sens frémissant au contact de la douleur ou s'épanouissant dans un milieu caressant, n'a pas à connaître de la volonté divine qui est chose supra-sensible et perceptible à la seule âme spirituelle. L'âme elle-même, par ses facultés inférieures qui lui servent à goûter le plaisir et à ressentir la peine dans l'ordre organique, est inca-

pable, elle aussi, de comprendre et d'aimer l'immatérielle volonté de Dieu : la lui révéler, ce serait la supposer spirituelle et la rendre telle, c'est-à-dire la transformer radicalement. Ainsi donc la volonté sensible veut en Notre-Seigneur une vie et un calme que Dieu ne veut pas. En cela, il n'y a pas la moindre trace d'imperfection ; il y a, au contraire, la franche perfection d'une nature humaine intègre dans toutes ses facultés, et qui s'exprime franchement, selon la permission que Dieu lui en a donnée, pour montrer la vérité de l'homme en Jésus et la sincérité de son incarnation.

Au-dessus de cette volonté sensible, il y a en Notre-Seigneur la volonté spirituelle qui veut naturellement, elle aussi, la vie et la vie heureuse. Cette volonté répugne également aux douleurs du crucifiment. Ici non plus, pas trace d'imperfection. L'imperfection ne peut exister que dans la volonté raisonnable par suite d'un désaccord avec le vouloir divin. Si le Christ, par choix délibéré, eût refusé le calice de la passion, alors sa volonté eût été fautive. Mais il ne se dérobe pas ; il ne fait qu'éprouver en sa volonté spirituelle la répugnance naturelle à tout homme raisonnable pour la douleur et pour la mort considérées *en soi*, telles qu'elles sont. *En soi*, douleur et mort sont des maux ; *en soi* donc elles sont naturellement odieuses à l'homme. Ce n'est pas un refroidissement de son amour pour le Père

céleste qui inspire au Christ cette appréhension naturelle dont la répercussion se fait sentir jusqu'en sa volonté spirituelle. L'accord des volontés qui est au fond de toute amitié est raisonné, et non pas simplement instinctif ; l'instinct peut différer d'appréciation. Ainsi la volonté humaine du Christ, qui a aussi son instinct, peut fort bien ne pas vouloir en son premier mouvement ce que Dieu a décidé ; l'important est que, finalement, elle l'accepte. Or, finalement, ce que Notre-Seigneur veut, c'est ce que veut son Père, en vue de notre salut, c'est-à-dire la mort de la croix, moyen providentiel d'arriver à ce qu'il aime par-dessus tout : la gloire de son Père et notre bien. Il s'ensuit qu'en lui une seule volonté domine toutes les autres, et les ramène, triomphante, à l'unité : c'est cette volonté, non plus naturelle, mais rationnelle, qui se plie à toutes les exigences et à tous les désirs de Dieu. Dans le Christ les répugnances de la sensibilité, celles mêmes de la volonté naturelle, demeurent de simples velléités inefficaces qu'il n'exprime qu'en les subordonnant à la volonté divine : « S'il est possible, dit-il, que ce calice s'éloigne de moi ! » Et, tout aussitôt, il ajoute à ce recours aux infinies possibilités du pouvoir divin : « Toutefois, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. » En lui donc les velléités inférieures et naturelles ont permission de se faire jour dans la mesure où elles n'entament

pas sa ferme volonté de faire tout ce qui est agréable à Dieu.

Notre-Seigneur apprend ici à tous les justes comment l'accord doit se faire entre la frayeur de l'abnégation chrétienne, et l'instinct naturel de la vie libre et heureuse d'une part, et l'inspiration surnaturelle et le devoir de tout soumettre et de tout sacrifier quand Dieu le réclame, d'autre part. Ici-bas, dans notre état d'acheminement vers le bonheur futur, nous sommes dans la situation où était le Christ au moment de son agonie. De part et d'autre, il y a répugnance inférieure et naturelle aux dures exigences du vouloir divin, et conformité à ces exigences dans une vue supérieure et surnaturelle de la Bonté d'où elles procèdent. Dans la vie éternelle seulement, nous serons délivrés, par la plénitude de notre bonheur, même de notre bonheur physique, de cet écartellement intérieur qui nous déchire sur la terre. Jusque-là, c'est au Christ de l'agonie qu'il nous faut ressembler (1).

(1) Cf. Qq. disp., *De Verit.*, q. XXIII, art. 8, ad 4m.

IV

Y eut-il dans le Christ des volontés contraires l'une à l'autre(1)?

Nous venons de voir qu'en Jésus la volonté sensible et la volonté spirituelle, en tant que volonté de nature, répugnaient à la souffrance et à la mort. Au contraire, sa volonté divine et sa volonté rationnelle les acceptaient. Faut-il en conclure qu'il y eut en lui des vouloirs contraires ? On pourrait le croire, car enfin il n'y a pas deux mouvements plus opposés que cette fuite, d'une part, et d'autre part, cette acceptation de la passion.

Pourtant l'Eglise ne le pense pas. Dans un texte que nous avons déjà cité, le 6e Concile œcuménique, 3e de Constantinople, affirme « qu'il y a en Jésus-Christ, non pas deux volontés opposées entre elles, mais deux volontés subordonnées l'une à l'autre, de sorte que la volonté humaine suit toujours la volonté divine à qui elle demeure soumise (2). » Le Concile professe donc que la volonté humaine de Notre-Seigneur s'abstient de toute

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XVIII, art. 6. — (2) Denz., doc. XVIII, 238.

résistance et de toute lutte effective contre la volonté divine, sans qu'il ignore toutefois le drame moral de Gethsémani. Il s'agit, pour comprendre cet enseignement de foi, d'expliquer comment les répugnances sensibles et naturelles du Christ à subir la passion ne sont point contraires, au sens strict du mot, à la volonté rationnelle qu'il a eue de l'accepter et à la volonté divine qui lui commandait cette décision.

Pour qu'il y ait des vouloirs contradictoires dans un homme, il faut que ces vouloirs portent sur le même objet, et soient en sens contraires. Si les vouloirs portent sur des objets différents, ils ne se combattent plus. Par exemple, si, dans un état de doute hésitant, je veux tantôt entreprendre telle œuvre de charité, et tantôt ne point l'entreprendre, je flotte entre deux volontés contraires; mais si je veux simplement tantôt entreprendre cette œuvre de charité, et tantôt me livrer à la contemplation solitaire, je n'ai pas proprement deux volontés contraires, mais deux volontés diverses. Il n'y a contrariété entre deux vouloirs que dans le cas où ils s'excluent l'un l'autre, comme l'affirmation et la négation simultanées d'un même objet. Le premier élément de la *contrariété* de deux vouloirs entre eux, c'est donc leur opposition relativement à un même objet, sous le même rapport.

Y eut-il en Notre-Seigneur cette lutte de deux vouloirs, l'un désirant un objet et l'autre repoussant exactement le même objet ?

Si l'on s'en tenait à la surface des faits, on l'affirmerait tout de suite ; car, d'un côté, Notre-Seigneur a voulu souffrir et mourir, et, de l'autre, il ne l'a pas voulu. Mais, au fond, c'est la mort prise *en soi* comme un mal naturel qu'il a repoussée, tandis que ce n'est pas la mort à titre de mal et dans sa seule horreur qu'il a acceptée : c'est la mort parée d'un titre nouveau par la miséricorde de Dieu qui en faisait le moyen de notre salut. Ce que la sensibilité de Notre-Seigneur rejette, ce n'est pas le moyen rédempteur : la sensibilité est incapable des considérations intellectuelles qui font comprendre la beauté de cette mort et sa valeur. Ce n'est pas non plus la volonté purement naturelle du Christ qui repousse ce moyen rédempteur : la volonté naturelle est tout simplement l'instinct nécessaire de ce que la raison approuve naturellement comme bon, et, *en soi*, cet instinct est totalement étranger aux motifs d'amour de Dieu et des âmes qui déterminent Notre-Seigneur à s'offrir en victime au courroux de son Père. Volonté sensible et volonté naturelle vivent chacune dans leur sphère propre, et, de ce chef, elles ne s'opposent pas à la volonté rationnelle de souffrir et de mourir.

Il n'y a donc là aucune contradiction intérieure

entre les diverses volontés du Christ. Il n'y a là aucune trace de ces agonies morales que ressentent les consciences anxieuses auxquelles la lumière qui fixe le devoir n'apparaît pas. Notre-Seigneur sait clairement que, pour le salut du genre humain, il est décrété qu'il mourra. Il voit donc sans ambages la nécessité de sa mort ; et ceci suffit à lui donner une détermination absolue de vouloir mourir. Au contraire, les autres volontés qui sensiblement ou par instinct de nature, se refusent à la mort, sont, comme nous l'avons vu, des volontés conditionnelles, des velléités inefficaces. Il y a donc dans le Christ subordination des volontés inférieures à la volonté de Dieu. Loin que ces mouvements de répugnance à mourir jettent une note discordante dans le concert de ses volontés supérieures, la divine et l'humaine, elles renforcent leur harmonie d'une note complémentaire qui est bien à sa place. A la volonté de Dieu qui veut la mort de son Fils pour le salut du monde, à la volonté rationnelle du Verbe incarné qui veut cette mort pour le même motif de charité, s'ajoutent, comme en sourdine, la volonté naturelle et l'appréhension sensible de l'homme qui ne veut point cette mort pour elle-même. De ces répugnances inférieures, parfaitement vraies et justes, résulte une mise en valeur d'autant plus éclatante des volontés supérieures qui acceptent la croix en considération de son utilité pour les âmes.

Nous touchons ici à une seconde condition de l'accord des volontés dans le Christ. De ce qu'on veut une chose par sensibilité et par nature, et de ce qu'on veut la chose opposée par choix délibéré, il ne s'ensuit pas qu'on se livre à des vouloirs discordants. De ce que, par sensibilité et par nature, tout le monde courbe instinctivement la tête au sifflement des balles, il ne n'ensuit pas que personne ne veuille marcher au feu. La répugnance sensible et naturelle à servir de cible au feu de l'ennemi ne s'oppose pas à la volonté de lui faire face. Il n'y aurait opposition que dans le cas où la panique serait si affolante que la peur des balles l'emporterait sur le devoir de rester au poste. Ainsi donc, vouloir une chose par raison, et vouloir son opposée par sensibilité et instinct, ne nous mettent pas en état de contradiction dans nos vouloirs, sauf, bien entendu, le cas où l'émotion sensible et la révolte instinctive seraient si fortes qu'elles domineraient et arrêteraient l'effet de la volonté réfléchie.

Ce n'était pas le cas en Notre-Seigneur. Il était sans doute dans l'épouvante et dans l'agonie : sa volonté rationnelle ne souffrait pas le moindre retard à s'offrir pour la passion et pour la mort. Elle était dans la même hâte du baptême sanglant dont Jésus avait parlé depuis bien des mois. Voici les derniers mots du Sauveur après les épanchements

de la Cène : « Je ne vous parlerai plus guère ; car le prince du monde vient. Il ne peut rien sur moi ; mais il faut que le monde sache que j'aime le Père, et que j'agis selon l'ordre que le Père m'a donné (1). » C'est la même hâte affranchie de toute hésitation qui lui fait suspendre sa prière dès que la bande de Judas envahit le jardin avec ses lanternes, ses torches, ses armes et ses bâtons : « Jésus, sachant tout ce qui devait arriver, s'avance et leur dit : Qui cherchez-vous ? Ils lui répondirent : Jésus de Nazareth. Jésus répliqua : C'est moi (2). » Jésus sait « tout ce qui doit arriver », c'est donc en pleine conscience des douleurs qui lui sont réservées qu'il fait ce pas pour se livrer à ses ennemis. Il n'attend pas qu'on le saisisse malgré lui : il se montre, il se dresse, il s'offre, afin de bien faire voir l'absolue volonté qui l'a dominé jusque dans les terreurs de l'agonie.

Aussi, ces expressions si sincères de son épouvante sensible et de sa répugnance naturelle à mourir ne sont-elles pas seulement d'accord avec la volonté divine et sa volonté supérieure qui les permettent : c'est plus qu'une permission, elles plaisent au Christ et selon sa volonté divine et selon sa volonté raisonnée. Il était bon, en effet, que tout l'homme en Notre-Seigneur prît sa part de l'œuvre rédemp-

(1) Jean, XIV, 30-31. — (2) Jean, XVIII, 4-5.

trice. La raison supérieure et la volonté rationnelle y prenaient la haute part en s'associant pleinement aux vues rédemptrices du Verbe. La volonté naturelle, la raison inférieure qui l'éclaire, et la sensibilité elle-même y prenaient part en agissant selon leurs natures respectives par la souffrance et la répugnance innée à la souffrance. Ce n'étaient pas seulement des notes harmonisées que les diverses facultés du Sauveur apportaient à ce concert de ses volontés avec la volonté divine : chacune y mettait en même temps sa note originale la plus ingénue et la plus vraie. En sorte que c'était un spectacle digne du regard divin du Verbe, et du regard déifié de la conscience toute sainte de Jésus, que ces mouvements de ses diverses volontés proportionnellement ramenés à l'unique dominante de la volonté divine. Le texte où saint Thomas nous l'enseigne doit être cité : « *Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur.* » Ce n'était pas là un bon plaisir arbitraire, mais le bon plaisir du Dieu qui est Vérité, et celui d'une conscience humaine toute pleine de vérité : un bon plaisir fondé sur la vraie nature de l'homme comme sur celle de Dieu.

our nous, qui avons à nous conformer à la

volonté divine, il faut tirer cette conséquence que nous ne lui déplaisons pas dans la sincérité de ces cris d'émotion sensible et de répugnance naturelle que nous arrachent la douleur et l'approche de la mort. Ce qui déplaît à Dieu, c'est cette émotion sensible bouleversant le calme lumineux de la raison ; c'est la répugnance naturelle imposant sa loi à la volonté délibérée ; c'est la dépression de l'homme par l'instinct de la vie. Mais ce qui ne lui déplairait pas moins, ce serait la prétention de rendre, par vertu, la sensibilité insensible, et de tuer la répugnance naturelle en face de la douleur. Prétendre y arriver, c'est présomption ; s'y prétendre arrivé, c'est fausseté. L'homme vrai, c'est le Christ souffrant dans sa sensibilité, frémissant par instinct naturel devant les exigences crucifiantes de cette volonté divine à laquelle, uniquement et absolument, il veut se conformer. Voilà l'Homme, — et nous voilà nous-mêmes, si nous savons bien lui ressembler !

CHAPITRE X

L'ACTIVITÉ DU CHRIST

I

N'y a-t-il dans le Christ qu'une seule activité (1)?

Cette question a pour point de départ les problèmes soulevés par les hérétiques qui ont soutenu le *Monothélisme*. De fait, s'il n'existe dans le Christ qu'une seule volonté, il n'y a en lui qu'une seule opération. La plupart de ces hérétiques se représentaient l'humanité du Christ comme un instrument; et, disaient-ils, un instrument ne fait rien par lui-même, mais par lui l'agent qui s'en sert opère seul. L'humanité du Christ, en effet, selon la doctrine traditionnelle des Pères, est un instrument que s'est uni le Verbe de Dieu pour opérer notre salut. Si on lui applique la notion d'instrument, on supprime en elle toute activité humaine, au bénéfice de la seule activité divine. Sans doute, l'Evangile

(1) Sum Theol., IIIa P., q. XIX, art. 1.

attribue au Christ des actions divines, par exemple la résurrection de Lazare, et des actions humaines comme le fait de manger ou de marcher. Mais, dans les deux cas, prétend l'hypothèse hérétique, c'est le même agent divin qui opère, et qui réalise tantôt un produit absolument divin, et tantôt un produit divin à forme humaine.

Cette explication, nous l'avons dit déjà, n'a pas été admise par l'Eglise.

Etablissons qu'elle procède d'une idée fausse sur la nature d'un instrument, et d'une idée fausse sur l'humanité du Christ en tant qu'elle est l'instrument du Verbe.

Tout instrument est quelque chose par lui-même et il a son action propre rigoureusement dépendante de ce qu'il est. Une lime est autrement faite qu'une scie, et l'une et l'autre ont leur manière propre d'agir sur les objets qu'elles touchent. Un artisan qui se sert de l'un ou de l'autre de ces outils peut s'emparer de cette action et la faire sienne. Mais, en soi, cette action propre n'appartient pas à l'artisan, et il n'en peut disposer qu'en maniant l'outil dont elle est l'effet particulier. Ainsi donc, du fait que l'instrument a sa nature spéciale, il a aussi sa façon d'agir, et lors même qu'une main humaine l'emploie, il garde sa part réelle d'action dans l'effet que réalise cette main. Tel est le concept

de l'instrument dans sa vérité naturelle. Appliquons analogiquement ce concept à l'humanité de Notre-Seigneur.

Notre-Seigneur possède la nature d'homme. Le Verbe n'est pas en lui pour y tenir lieu de l'âme humaine, ni pour y opérer une sorte de mélange de l'élément humain avec l'élément divin. La nature humaine, se trouvant ainsi complète en Notre-Seigneur, doit avoir, de toute nécessité, son opération propre. Ainsi, c'est par elle-même, en vertu de ses qualités innées, qu'elle pense, qu'elle veut, qu'elle parle ou qu'elle marche; ce n'est pas en vertu d'une simple influence divine produisant des actes d'apparence humaine avec la seule énergie de Dieu : la vérité de l'Incarnation en serait diminuée. Le Verbe se serait fait homme, mais il n'eût pas vécu en homme; les gestes de son humanité et les expressions de son visage eussent été un simple masque de chair dont la divinité eût fait mouvoir les muscles, comme un courant électrique fait jouer ceux d'un cadavre. Rien de plus contraire à la sincérité et à la plénitude de tout ce qui est humain dans le Christ.

Néanmoins, si l'opération humaine et l'opération divine sont toutes deux réelles dans le Christ, ces deux opérations ne s'exercent pas dans le voisinage l'une de l'autre sans influer l'une sur l'autre. En Jésus, le Dieu et l'homme ne vivent pas simplement

côte à côte; mais, au contraire, l'homme subsiste dans le Dieu, et le Dieu s'est uni l'homme avec partage de son être personnel. Chaque nature, l'humaine et la divine, exerce l'action qui lui est propre en participant à l'action et à l'être de son associée. Il en résulte pour l'action divine et pour l'action humaine du Verbe Incarné ce caractère nouveau que Denys l'Aréopagite et les Conciles ont désigné sous le nom de *théandrique* (1), c'est-à-dire divino-humain. Cela ne veut pas dire qu'il y ait dans le Christ confusion des actes et des énergies de chaque nature; mais cela veut dire que sa nature divine y fait emploi, chaque fois qu'elle agit pour notre salut, de ses facultés humaines, et que, par contrecoup, ses actions humaines participent de la puissance de sa divinité. Tout ce qui est humain reste en lui humain et y devient surhumain (2). Il marche, c'est un acte vulgaire de la vie humaine, il en fait un acte divin en marchant sur les eaux. Par contre, son action divine prend une forme humaine : c'est par un cri d'appel qu'il ressuscite Lazare, c'est par un contact de sa main qu'il guérit le lépreux. Ainsi donc chaque nature exerce dans le Christ son activité propre, mais en empruntant soit la puissance, soit le mode de son associée. Saint Thomas ne fait que

(1) Dionys. *De div. Nom.*, c. II; — Cf. Denz., doc. XXV, 216. — (2) Dionys. *Epist. IV ad Caïum.*

reprendre ici l'enseignement du pape saint Léon dans sa lettre à Flavien, contre Eutychès.

Toutefois, on ne peut pas dire que dans cette communion mutuelle des propriétés actives entre l'homme et Dieu, la réciproque soit également réelle. A vrai dire, le Verbe ne reçoit rien de l'instrument qu'il s'est annexé : son action n'y gagne pas un atome d'efficacité, et, en soi, il n'est pas plus modifié qu'avant l'Incarnation. C'est l'homme qui, dans le Christ, a tout le bénéfice de cette action spéciale que s'attribue le Verbe. Et ce bénéfice est immense. Les autres hommes sont en face de Dieu comme des instruments séparés de lui par les limites de leur propre personnalité : nous sommes des instruments dans lesquels Dieu entre, mais qui demeurent eux-mêmes. Et notre personnalité étant celle de l'homme, et rien de plus, c'est pour des œuvres de la nature humaine que Dieu nous assiste, nous envahit et nous meut. Il nous fera, par exemple, aimer la vérité, faire le bien ; mais, si surnaturelles que soient ces œuvres, elles seront toujours œuvres de créatures. Nous y ressemblerons à Dieu, nous y participerons de sa nature : nous n'y serons pas Dieu.

Dans le Christ, tout change, La nature humaine n'existe et ne subsiste que par l'être divin du Verbe : elle est donc déifiée substantiellement. Elle n'est plus un instrument séparé jouissant d'une person-

nalité propre : elle est en Dieu et par Dieu, au lieu d'être en sa propre personne. Aussi cette nature humaine n'est pas seulement un instrument d'œuvres surnaturelles humaines, divines par simple participation : elle est l'instrument des œuvres exclusives de Dieu. De même que Dieu la pénètre de son être infini en la soutenant dans l'unité de la personne du Verbe, de même il la pénètre, quand elle agit, de son activité divine en ce qu'elle a de propre. C'est ainsi qu'une parole du Christ à Madeleine n'est pas seulement un signe extérieur ou une occasion de pardon divin, mais une communication réelle de la grâce qui réconcilie. Il faudrait comparer l'humanité du Christ, en tant qu'instrument du Verbe, aux organes de notre vie. Encore, la comparaison serait défectueuse. Les organes, instruments de la pensée humaine sont d'une nature toute matérielle, tandis que, dans le Christ, l'âme est intelligente et le Verbe peut s'y unir plus intimement qu'à toute autre créature. Toute âme a sur son corps un pouvoir de domination intime vraiment considérable : la domination intime du Verbe sur toutes choses la dépasse, puisqu'il les supporte, comme dit l'Epître aux Hébreux, « d'un mot de sa puissance. » La domination intime du Verbe sur l'âme de Jésus, la pénétration qu'il en fait, est bien supérieure encore ; employées à propos du Christ, instrument de Dieu, et surtout à propos

de son âme humaine, toutes les analogies tirées des outils de l'art humain disent toujours trop peu (1).

En définitive, en Notre-Seigneur, deux opérations naturelles concourent à ne former au total qu'une opération personnelle, unifiées qu'elles sont par la personne même qui en est le sujet et l'auteur.

II

L'activité humaine du Christ est-elle une ou multiple (2) ?

Sous ce titre, saint Thomas se pose un problème dont la solution nous introduit dans l'intime du caractère humain de Notre-Seigneur, et qui nous révèle en lui le don suprême des belles vies morales porté au plus haut degré : l'unité.

L'homme n'est pas comme Dieu, ni même comme l'ange, un être simple : malgré son unité substantielle, il est composé d'éléments variés et différents. Il y a en nous le végétal qui se nourrit et qui grandit, — l'animal qui voit et entend, imagine et se

(1) S. Th., *Sum. contra Gent.*, lib. IV, c. XLI. — (2) Sum. Theol., IIIᵃ P., q. XIX, art. 2.

souvient, convoite et se fâche, — et puis il y a l'être raisonnable qui pense et qui veut. Les actes du végétal ne sont pas des actes humains, car ce n'est pas de la raison, qualité propre de l'homme, qu'ils procèdent ; ce sont les actes d'une partie de la nature humaine, et les plus éloignés d'être humains. Les actes de l'animal peuvent mieux s'humaniser, car la raison a le pouvoir de gouverner les sens et de modérer les passions. Mais, en somme, nous n'avons d'actes purement et simplement humains que les actes de notre intelligence et de notre volonté. Penser et vouloir, telle est l'activité humaine vraie. Le reste, c'est de l'activité animale humanisée, et de l'activité végétale inaccessible aux prises directes de la raison.

Aussi rien n'est plus rare qu'une vie d'homme vraiment humaine. Quand les passions vont de leur côté, quand les sens se dispersent de-ci de-là en chasse de sensations agréables, la vie elle-même est sans unité. L'âme se répand comme une eau qui s'écoule dans les sables, l'être humain est comme disloqué. Ce qui fait l'unité de la vie et son caractère vraiment humain, c'est la maîtrise de la raison sur tout ce que nous sommes.

Mais cette unité n'est jamais absolue. Nous ne pouvons pas régler les fonctions de notre vie végétative, la circulation de notre sang, le fonctionnement de nos nerfs, comme nous commandons à notre

pensée et à notre volonté. Dans le domaine de la vie animale, l'unification, bien que plus profonde, demeure toujours laborieuse et précaire. Même chez les plus saints, il y a des surprises de colère et des désirs méchants ou sensuels que la raison ne réprime qu'à peine, et dont toujours, même par le plus grand calme, elle doit se méfier. Le besoin d'unité nous est cependant inné ; nous avons parfaitement conscience que notre vie morale, pour être belle et féconde, doit y tendre incessamment. Mais ce tourment n'est jamais satisfait, ni cet idéal réalisé ici-bas. L'homme ne sera pleinement *un* que dans le renouveau de sa chair spiritualisée par la résurrection bienheureuse.

Le Christ, lui, dès sa vie mortelle, est *un* de cette unité des bienheureux. Son impeccabilité et sa plénitude de science et de grâce l'assurent absolument contre toute surprise du sang ou des nerfs ; il n'a de désirs et de passions que ce que sa raison en décide et commande. Bien plus, ses facultés organiques les plus infimes sont en lui au pouvoir de la raison et de la volonté, car il ne possède pas seulement son corps comme nous possédons le nôtre, c'est-à-dire du fait de son union à notre âme : il le possède, comme son âme elle-même, en instrument de l'action omnisciente et omnipotente du Verbe. Il peut donc, à son gré, avoir faim naturellement, et,

par miracle, calmer sa faim ; et quand il a faim, c'est qu'en lui le Verbe veut qu'il ait faim, et que sa raison et sa volonté humaine, instruments toujours en éveil du Verbe qui opère sans cesse, consentent à cette faim et lui permettent de se faire sentir. Ainsi donc tous les actes du Christ sont des actes humains, autant que des actes voulus de Dieu. Les régions obscures de la vie inconsciente ou vaguement consciente, les sensations qui se déroulent pour nous aux confins mal définis du domaine animal et du domaine végétatif n'existent pas chez lui. L'unité de la vie humaine du Christ se résout en une totale possession de toutes ses forces rationnelles, sensitives et végétatives, dont il est investi par sa communion à l'être même de la personne du Verbe. De là, cette plénitude d'harmonie, cette absence de décousu et de heurts, que les Evangiles nous manifestent dans tous les actes de Jésus. S'il pleure ou s'il se fâche, il a souverainement raison de le faire ; le sommeil même auquel il se laisse aller sur la barque de Pierre est un sommeil de vigilance : il lui donne occasion de commander à la tempête qui trouble encore plus la foi des disciples que les flots du lac.

En cette vie, nous n'en serons jamais là. Au ciel, ressuscités, nous serons, comme le Christ, pleinement *uns* de cette unité que la raison souveraine

met en lui dans tout l'homme. En attendant le ciel, nous tendons à nous unifier de plus en plus par la domination, tout au moins répressive, de nos instincts inférieurs. Et dans cette unification que la mort des saints eux-mêmes trouve encore inachevée, nous méritons l'unité totale qui est un don réservé aux élus. Et plus le travail d'unification aura été avancé dans le temps de notre terrestre pèlerinage, plus l'unité achevée du ciel sera pour nous une source de joie meilleure et d'honneur plus éclatant. Au ciel, tous seront incorruptibles et spiritualisés; mais quelques-uns jouiront mieux que d'autres de cette transparence de tout leur être dans le rayonnement de leur âme pleine de Dieu.

III

Le Christ a-t-il pu mériter (1) ?

Le Christ a pu mériter. C'est une doctrine de foi révélée. Saint Paul écrit aux Philippiens : « Jésus-Christ s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, à la mort même de la croix.

(1) Sum. Theol., *De Verit.*, q., XXIX, art. 6.

Et à cause de cela, Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse aux cieux, sur terre et aux enfers, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est le Seigneur, à la gloire de Dieu le Père (1). » Ce mérite du Christ avait été prophétisé par Isaïe : « Il a plu à l'Eternel de le briser par la souffrance. Après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, il verra une postérité et prolongera ses jours ; et l'œuvre de l'Eternel prospèrera entre ses mains. Délivré des tourments de son âme, il rassasiera ses regards ; par sa sagesse, mon Serviteur juste justifiera beaucoup d'hommes, et il se chargera de leurs iniquités. C'est pourquoi je lui donnerai sa part avec les grands ; il partagera le butin avec les puissants, parce qu'il s'est livré lui-même à la mort et qu'il a été mis au nombre des malfaiteurs, parce qu'il a porté les péchés de beaucoup d'hommes et qu'il a intercédé pour les coupables (2). » Enfin, le Concile de Trente a défini, dans sa 6e session, que « le Christ est la cause *méritoire* de notre salut (3) » ; ce qui équivaut à dire que le Christ pouvait mériter.

Pour comprendre cette doctrine, nous devons nous reporter à la notion théologique du mérite. Le

(1) II, 8-11. — (2) LIII, 10-12. — (3) Denz., doc. LXXXI, 681.

mérite est un droit strict aux récompenses surnaturelles (1). Nous devons ensuite poser la question : Le Christ était-il en état de revendiquer ce droit strict au nom de ses œuvres ? Nous pouvons déjà répondre : Oui, parce qu'il se trouvait durant sa vie mortelle dans toutes les conditions voulues pour qu'un homme puisse mériter devant Dieu.

Quelles sont donc ces conditions ?

La première est d'ordre naturel. Pour mériter, il faut être doué du libre-arbitre, et pour mériter précisément en vertu de telle œuvre, il faut l'avoir faite librement. En effet, comment réclamer avec justice la récompense de nos œuvres si l'activité dont elles procèdent ne nous appartient pas ? A proprement parler, nous ne pouvons avoir aucun mérite quand l'opération procède de la seule nature sans consentement de la volonté. Ce que nous sommes par nature, nous le sommes par Dieu plutôt que par nous. C'est Dieu qui a fait notre nature, et les lois de notre nature nous dominent et commandent notre activité bien plus qu'elles n'en dépendent. C'est par notre libre-arbitre qu'il est en notre pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de faire une chose ou une autre. Aussi, ce que nous faisons sans

(1) Sum. Theol., Iª IIªᵉ, q. CXIV, art. 1.

y être forcés, les choses que nous doivent leur existence et leur nature, sont vraiment des produits dont nous sommes à la fois les auteurs et les maîtres, — tandis que nous sommes simplement auteurs, et non point maîtres, des choses auxquelles nous pousse notre seule nature. Ce qui est naturel chez nous peut être louable *en soi* à cause de sa perfection, mais n'emporte aucun titre au mérite. Il n'y a de méritoire que ce qui est libre.

Le Christ était libre, donc il méritait. Sans doute, il ne méritait pas, comme nous, par une volonté capable de bien ou de mal faire : il n'était capable que de bien faire. Pour aller à la prière, il n'avait point à sortir d'une distraction coupable ou seulement imparfaite, — il avait à sortir d'une œuvre bonne, prédication, miracle, ou toute autre occupation vulgaire de sa nature peut-être, mais sanctifiée par lui, en sorte que les alternatives de ses choix le plaçaient toujours entre le bien et le bien. Cette absence de versatilité mauvaise ne portait pas d'ailleurs la moindre atteinte à sa liberté : elle était, au contraire, un signe de sa perfection.

Cette solution de saint Thomas laisse la porte ouverte à une grave difficulté. La difficulté n'existe point à propos des actes particuliers de la vie du Christ, par exemple à propos des actes d'une vertu spéciale comme la tempérance, la justice, la force : dans chacun de ces actes, il y a le côté avantageux

et le côté onéreux, et, par suite, une liberté parfaite comme celle du Christ trouve toujours à s'exercer. Mais, à la racine de toutes les vertus surnaturelles et de tout leur mérite, n'y a-t-il pas l'amour de Dieu ? Or le Christ qui voit Dieu face à face dans toute sa beauté et dans toute sa bonté l'aime nécessairement. Et fût-il même, par hypothèse, privé de la vision béatifique, son union personnelle au Verbe de Dieu l'empêcherait de jamais commettre un seul acte que le Verbe ne pût prendre à son compte. Du seul chef de l'union hypostatique, il lui est donc impossible de pécher contre l'amour de Dieu. Dès lors, puisque c'est en vertu de notre libre amour de Dieu que nous pouvons mériter, comment le Christ peut-il mériter, lui qui aime Dieu nécessairement ?

C'est ici que se multiplient les hypothèses théologiques. Jean de Saint-Thomas en rapporte jusqu'à cinq : l'une d'elles seulement nous semble utile à mentionner. C'est celle qui suppose que le Christ, incapable de mériter de par sa constitution même, en devenait capable par miracle. Mais, en vérité, il est difficile de concevoir un pareil miracle, et l'Ecriture ne nous paraît pas le soupçonner. Pour qu'un acte soit méritoire, il faut qu'il soit libre, parce qu'un acte nécessaire n'est point un acte dont on est maître et possesseur. Or quel miracle pourrait bien faire que l'acte d'amour de Dieu,

nécessairement produit par l'âme du Christ, devint libre ? Il faudrait enlever au Christ et son union hypostatique qui le rend absolument impeccable, et sa vision béatifique qui le fait aimer Dieu d'un élan nécessaire. En définitive, il faudrait que le Christ cessât d'être lui-même. Aussi concédons-nous avec les thomistes, qu'en face de Dieu vu en lui-même, aimé en lui-même, à titre de Souverain Bien, Notre-Seigneur ne mérite pas. La nécessité même de son amour s'oppose au mérite. Cet amour est néanmoins très parfait, puisque toute la volonté humaine du Christ s'y précipite avec son élan naturel vers la béatitude et avec son élan surnaturel auquel elle ne peut résister. Mouvement spontané, libre de toute contrainte, tant qu'on voudra ; mais ce n'est pas un mouvement libre au sens de nos actes de libre-arbitre.

Aussi, pour trouver dans l'âme de Notre-Seigneur aimant Dieu une source de mérite, les théologiens ont-ils regardé du côté où l'amour du Christ pour son Père se transporte soit vers les hommes, soit vers les souffrances et les travaux de sa vie. Le Christ aime Pierre et Jean, non pas simplement à cause d'eux-mêmes, mais à cause de Dieu. Et en les aimant ainsi, c'est Dieu qu'il aime en eux. Ce n'est pas Dieu dans l'absolu de sa perfection, — c'est Dieu dans l'extension de sa bonté à des créatures, c'est-à-dire à des réalités autres que lui, imparfaites, péche-

resses, dignes seulement d'indifférence, sinon de répugnance, par les côtés où elles peuvent défaillir. C'est un rayon diminué de Dieu que le Christ retrouve dans tout ce qu'il aime à cause de Dieu; par suite, il ne l'aime pas nécessairement puisque l'élan nécessaire de son amour pour Dieu se heurte ici à des diminutions de la bonté divine, qui laissent place, comme déficits de l'être, aux alternatives de l'acceptation et du rejet. Et Dieu même, considéré sous cet aspect de principe d'amour aimé en ses créatures, lui devient un objet de libre amour : car ici il ne s'agit plus de Dieu purement contemplé en lui-même, mais de Dieu regardé dans le libre mouvement qui le porte vers les hommes; par suite, ce n'est plus l'absolue perfection divine dans son rayonnement direct. Ainsi Notre-Seigneur reste libre en aimant Pierre et Jean, en aimant la volonté divine qui lui commande de les aimer, bien qu'en soi Dieu et sa volonté lui demeurent nécessairement aimables (1).

Cet amour de la bonté divine dans son mouvement de miséricorde qui la pousse à nous sauver nous replace en face de l'insondable mystère du Christ nécessairement impeccable et pourtant libre. C'est un nouvel aspect du mystère que nous regardons ici, celui qui met en présence un amour tantôt libre, tantôt nécessaire, selon qu'il porte sur

(1) Cf. Joan. a S. Th., disp. XVII, art. 3, n° 8.

Dieu aimé en soi, ou sur Dieu aimé dans les œuvres de sa bonté. Nous ne pouvons donc prétendre à un éclaircissement total de la difficulté ; cependant il nous semble que les théologiens dont nous proposons l'explication ont réussi à montrer qu'il n'y a pas contradiction à ce que le même amour dont le Christ aime Dieu soit tour à tour nécessaire quand il se porte sur l'absolu divin, et libre quand, de Dieu, il dérive vers les créatures, et qu'il s'attache à Dieu comme au principe même de l'amabilité des êtres.

Nous trouvons ce même mystère au terme des observations psychologiques les plus incontestables en philosophie. C'est un mouvement nécessaire de notre volonté qui nous fait aimer le bonheur, et, universellement, tout ce qui a raison de bien. N'empêche que, de ce mouvement nécessaire vers le bien universel, dérivent naturellement tous nos libres vouloirs des biens particuliers. Quoi d'étonnant, puisque le premier mouvement naturel de notre âme vers le bien en général n'est qu'une recherche voilée, implicite, vaguement consciente de ce qui, au fond, ne se concrétise qu'en Dieu ! Ainsi la présence du mystère de la liberté sortant de la nécessité s'impose dans l'ordre naturel de nos vouloirs, tout autant qu'elle s'affirme dans l'ordre surnaturel des vouloirs du Christ. Et si l'on veut chercher plus haut que nous-mêmes et plus

haut que l'humanité du Christ la loi typique de cette dérivation du nécessaire au libre, il faut chercher dans cet amour incréé par lequel Dieu s'aime nécessairement lui-même et aime librement toute créature émanant de lui. Notre volonté qui aime le bien, et le Christ qui aime son Père en son âme d'homme, ne sont-ce pas des participations et des ressemblances de cet amour incréé, nécessaire quand Dieu s'aime en soi, et libre quand il s'aime en ses œuvres (1)?

Il semble d'ailleurs que cet essai d'explication ait un fondement assuré dans l'Ecriture. Notre-Seigneur ne se contente pas d'affirmer la liberté de son immolation en disant que c'est lui-même « qui dépose sa vie, et qu'il a le pouvoir de la reprendre comme de la déposer (2) », — il ajoute qu'il la dépose par amour pour son Père : « Il faut que le monde sache que j'aime le Père (3). » Voilà bien l'affirmation de l'acte d'amour divin dont s'inspire toute la passion. Et puisque, d'autre part, Notre-Seigneur affirme qu'il marche à la mort en toute liberté, il s'affirme également libre dans l'amour qui guide ses pas. Aussi quand saint Paul, dans le texte cité plus haut, donne aux Philippiens l'énumération des mérites acquis par la liberté du Christ, de quoi parle-

(1) Joan. a S. Th., disp. XVII, art. 3, n° 12. — (2) Jean, X, 18. — (3) Jean, XIV, 31.

t-il ? — Il parle de son humiliation, de son obéissance jusqu'à la mort, de la croix sur laquelle il est mort. C'est indiquer bien clairement qu'en face de ces odieux objets, le Christ se retrouvait libre, quelle que fût la nécessité de l'amour qui l'entraînait vers Dieu.

La liberté n'est pas la seule condition du mérite à l'égard de Dieu : la liberté est une simple condition naturelle ne méritant, *de soi*, que des récompenses naturelles. Ainsi l'honnêteté naturelle d'un païen peut-elle lui valoir des joies toutes naturelles, le contentement de soi-même, l'estime de ses voisins, la fortune. Mais pour mériter la grâce de Dieu, c'est-à-dire la participation de la nature divine et l'habitation de Dieu en nous, nous avons besoin d'être déifiés par une première grâce et une première approche de Dieu qui sont des dons purement gratuits. Le Christ a-t-il reçu ces dons ? Nous n'avons plus à l'examiner, car nous avons déjà dit et répété qu'il possédait la plénitude de la grâce, soit la grâce sanctifiante, soit même la grâce d'union qui lui est toute personnelle.

Cependant, entre nos mérites et les mérites du Christ, il y a une différence qui est infiniment à l'avantage de ceux-ci. Nous participons de la nature divine en possédant une activité d'esprit et de cœur qui nous rend capables d'agir comme agit Dieu,

de le voir et de l'aimer. Mais, si nous sommes déifiés, nous ne sommes pourtant point égaux à Dieu lui-même. De si haut que nous lui ressemblions par rapport à notre nature, nous lui ressemblons encore de très loin. Il n'y a entre Dieu et nous qu'une lointaine proportion, il n'y a pas égalité ; dès lors nos actes n'ont pas une valeur proprement divine. Si nos actes atteignent Dieu lui-même et le donnent comme hôte à notre âme, c'est que son infinie bienveillance supplée à la défaillance de nos mérites. Et, de la sorte, c'est un simple mérite de convenance, et non un mérite de droit strict, qui détermine les libéralités divines à notre égard. Nos actes, si surnaturels qu'ils soient, sont finis comme le libre-arbitre d'où ils procèdent, et notre amour de Dieu le plus généreux est encore trop étroit et trop froid pour mériter d'égal à égal le retour des largesses divines. Il y a cependant de la stricte justice dans la récompense de la vie éternelle. Mais c'est une récompense que Dieu se doit à lui-même en nous, plutôt qu'il ne nous la doit. Car enfin d'où jaillissent tous nos mouvements surnaturels vers Dieu, sinon d'une impulsion venue de Dieu lui-même ? Donc Dieu se doit à lui-même de terminer heureusement le mouvement qu'il a commencé en nous, en nous acheminant vers lui. Sans doute, il y a toujours une miséricorde gratuite à l'origine de ce mouvement ; mais, ce mouvement

commencé, le Saint-Esprit s'engage, en quelque manière, à le faire avancer ; et c'est précisément à la présence de son Esprit dans les étapes de notre route vers lui que Dieu doit en rigueur de droit le repos de l'éternelle arrivée. Ainsi donc, en tant qu'ils sortent de nous, nos actes surnaturels ne méritent pas strictement la grâce et la gloire ; mais, en tant qu'ils proviennent de Dieu, ils les méritent en toute justice (1).

Le Christ mérite en toute rigueur de justice. Car son amour de Dieu n'est pas seulement un amour créé, réalisé dans son plus haut degré ; c'est un amour dans la constitution duquel il entre de l'être divin. Quand le Christ dit de son Père : Je l'aime, et que, pour le prouver, il souffre et il meurt, sa parole d'amour et son acte d'immolation ne subsistent pas en lui par la vertu d'une personnalité humaine, mais bien par l'être même de la personne du Verbe. Les actes du Christ demeurent humains, comme demeuraient humaines sa chair et sa pensée ; et cependant, comme sa chair et sa pensée, ils sont déifiés par communion intime à la subsistence du Verbe. Bien qu'en leur espèce, ils restent des actes créés, dans leur subsistence, ils ne sont plus les actes d'une créature, mais les actes d'un Dieu. Ainsi ce que nos actes surnaturels

(1) Cf. Sum. Theol., Iª IIªᵉ, q. CXIV, art. 3.

possèdent par l'impulsion d'une volonté autre que la nôtre et d'une personnalité divine autre que la nôtre, les actes du Christ le possèdent par la personnalité divine qui est la sienne. De sorte que cette obligation de justice par laquelle Dieu répond aux mérites du Christ est une obligation de *stricte* justice : Dieu devant à son Fils la récompense de ce que son Fils, égal à lui, a fait pour lui. Nous, nous ne méritons en justice que par l'union morale de notre personnalité avec celle du Saint-Esprit qui nous pousse vers la vie éternelle ; — le Christ, lui, mérite en stricte justice par l'union physique de sa nature avec la personnalité du Verbe. C'est pourquoi ses mérites sont infinis, et infinis sans métaphore. Ils ont beau être le résultat d'actes créés, de facultés humaines créées : actes et facultés ne subsistent qu'imprégnés substantiellement de l'être divin du Verbe. Et c'est à cet être divin, rayonnant en eux comme la flamme dans le métal en fusion, que Dieu ne peut s'empêcher de sourire et de répondre par un amour infini qui est chez lui simple justice.

Il n'y a donc pas besoin, du côté de Dieu, d'une sorte de pacte d'acceptation des mérites de son Fils. Pour nous, ce pacte est nécessaire, puisque Dieu n'est pas engagé par nature à nous rémunérer ; s'il veut le faire, il faut qu'il nous garantisse sa volonté. Tandis qu'il suffit que le Christ ait l'intention de

mériter par un de ses actes pour qu'il mérite.

Billuart croit pouvoir contester, contre Jean de Saint-Thomas, la justesse de cette conclusion en s'appuyant sur les textes du LIIIe chapitre d'Isaïe que nous avons cités plus haut. Mais aucun de ces textes ne parle de ce pacte d'acceptation ; tous expriment plutôt le retour de dons qui suivra l'immolation du Serviteur de Iahvé : « Il partagera le butin avec les puissants parce qu'il s'est livré lui-même à la mort », ou encore : « Il se chargera de leurs iniquités : c'est pourquoi je lui donnerai sa part avec les grands. » Iahvé ne dit pas : *Je m'engage* à lui donner sa part, *Je m'engage* à lui faire partager le butin avec les puissants. Aussi, il nous semble beaucoup plus probable de dire avec Jean de Saint-Thomas que le Christ agissant et voulant mériter mérite par le fait même (1).

Ce n'est pourtant pas, *en soi*, le suppôt divin du Verbe qui mérite ; mais c'est lui qui, en Jésus, concourt à doter le mérite de sa valeur infinie. Si l'humanité de Jésus subsistait dans une simple personne humaine, elle n'aurait qu'un mérite fini ; mais sa subsistence en une personne divine rend son mérite infini. Et ainsi l'humanité, chose inférieure par rapport à Dieu, et, à ce titre capable de mériter (car

(1) Cf. Joan. a S. Th., disp. XVII, art. 2, n° 6 ; — Billuart, diss. XIX, art. 1, n° 1.

pour mériter, il faut être au-dessous de celui qui donne), l'humanité, disons-nous, s'élève jusqu'à mériter à l'infini par la dignité divine que lui communique la personnalité du Verbe.

Il est une dernière condition de tout mérite : il faut que celui qui mérite soit encore, par rapport à Dieu, en état d'acheminement vers lui. Quand Dieu se sera donné à nous dans la vision de lui-même, nous ne pourrons prétendre à une récompense plus haute. Dieu se sera livré tout entier ; nous, nous serons également entièrement à lui et nous ne pourrons plus faire autre chose que jouir de lui. Aussi, pour mériter, il faut être encore sur cette terre.

Mais le Christ, par son âme qui voit Dieu, est au ciel ? — Oui ; mais par son corps, il n'y est pas, puisque les effets transfigurateurs de la gloire divine sont suspendus en lui. Son corps peut souffrir, son âme peut souffrir aussi ; car en Jésus, la sensibilité s'émeut des douleurs physiques et la volonté rationnelle en éprouve les répugnances naturelles par lesquelles la douleur se répercute dans les régions moins hautes de cette âme dont le sommet est un perpétuel Thabor. En cet état, le Christ attend encore certains dons de la vie surnaturelle. Il attend et mérite la glorification de son corps et l'impassibilité bienheureuse de ses facultés sensibles et de sa volonté naturelle.

On peut objecter que la gloire du corps est due au Christ comme le complément du bonheur de son âme, et dès lors se demander comment elle peut être encore un objet de mérite? Nous répondons qu'elle lui est due comme une conséquence normale de l'union hypostatique et de la vision divine qui résulte de cette union. Elle lui est due comme un complément de la dot royale que le Verbe apporte à la nature humaine en l'épousant. Mais cette dot en espérance peut être aussi bien le prix d'un juste travail de l'épousée au service de son époux. Et ainsi la gloire corporelle et l'impassibilité d'âme que Dieu promet à l'humanité qu'il unit à son Verbe reviennent encore à Notre-Seigneur comme la juste rétribution de ses souffrances.

IV

Le Christ a-t-il pu mériter pour lui-même (1)?

L'Épître aux Hébreux enseigne que « nous voyons Jésus couronné de gloire et d'honneur à cause de la

(1) Sum. Theol., IIIa P, q. XIX, art. 3.

mort qu'il a soufferte (1). » Comment faut-il entendre ce « couronnement » mérité par la mort du Christ ? — Ce n'est pas dans sa divinité que le Christ a été couronné. « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu (2) » ; la mort de Jésus ne pouvait rien ajouter aux clartés divines dont rayonne le Verbe-Dieu, ni à la joie dont il s'inonde lui-même. — Est-ce en son âme humaine que le Christ a été couronné de gloire à cause de sa mort ? — Pas davantage, puisque « le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, plein de grâce et de vérité (3). » Aurait-il eu la plénitude de la vérité si la vision bienheureuse qui glorifie l'âme des élus lui avait manqué ? Aussi, de cette gloire qui, au Thabor, rejaillit jusque sur son corps, saint Jean, complétant le verset que nous venons de citer, écrit encore : « Et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père. » Dans le texte de l'Épître aux Hébreux par lequel nous avons commencé cette étude, il s'agit donc, pour le Christ, de la gloire de son corps devenu immortel et impassible, après avoir passé par les douleurs de la passion.

C'est de cette gloire secondaire que parle le Sauveur ressuscité aux pèlerins d'Emmaüs : « Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces choses, et qu'il entrât

(1) II, 9. — (2) Jean I, 1. — (3) Jean, I, 14.

ainsi dans la gloire (1)? » Le parallélisme est ici frappant entre la passion imposée au Christ et la gloire que cette passion lui a value. Et comme c'est le Christ ressuscité qui parle, il fait clairement allusion à l'état nouveau de son corps. En sa divinité et en son âme, il n'avait pas à entrer dans la gloire : il y était, comme Verbe, de toute éternité, — comme homme, dès le premier instant de son entrée dans le monde. C'est de cette gloire encore qu'il est écrit aux Hébreux : « Le Christ, dans les jours de sa chair, a offert ses prières et ses supplications à Celui qui pouvait le sauver de la mort; il les a offertes avec une forte clameur et des larmes, et il a été exaucé à cause de sa piété (2). » La prière dont parle ici l'Epître ne serait-elle point celle que Notre-Seigneur prononçait sur le chemin de Gethsémani : « Je t'ai glorifié sur la terre; j'ai achevé l'œuvre que tu m'as donnée à faire. Et maintenant, toi, ô Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût (3). » Tout ce qui précède éclaire le sens un peu énigmatique de cette prière. Ni la gloire du Verbe, ni la gloire essentielle de l'âme, n'ont jamais disparu de Jésus; mais leur rayonnement n'illuminait point son corps. C'est ce rayonnement ultime que le Christ demande; et il n'y a qu'à se rappeler le prologue de saint Jean pour que le

(1) Luc, XXIV, 26. — (2) Héb., V, 7. — (3) Jean, XVII, 4-5.

sens de cette mystérieuse prière se révèle (1).

Ainsi, nous concluons de ces données de l'Ecriture que Notre-Seigneur a mérité la gloire de son corps, et, partant, la gloire de son âme en tant que celle-ci est engagée dans les organes de la sensibilité et dans toute la chair qu'elle anime. Nous avons vu, en effet, que l'âme du Christ souffrait dans sa sensibilité et dans l'instinct naturel de sa volonté désirant le plein bonheur. La glorification de son corps a eu un contre-coup joyeux dans ces régions inférieures de l'âme, en sorte que le Christ s'est mérité l'impassibilité du corps et de l'âme, comme dit très bien saint Thomas (2).

Que le Christ ait mérité, l'Ecriture le dit assez explicitement. Mais comment le Christ pouvait-il mériter pour lui-même ? en vertu de quelle qualité innée ou de quel don ? — Nous allons l'établir en cherchant les raisons de convenances des faits rapportés par les livres sacrés.

Tout ce qu'on peut mériter, le Christ doit pouvoir le mériter. Car mériter auprès de Dieu, c'est être le coopérateur de Dieu dans l'œuvre de la déification de l'homme ; c'est être, avec Dieu, quoique secondairement, l'auteur des biens divins que l'on possède.

(1) Cf. Philip., II, 8 ; — Ephés., IV, 9. — (2) *De Verit.*, q. XXIX, a. 6.

Et il est toujours plus parfait et plus honorable de se donner à soi-même quelque chose, que de le recevoir entièrement d'autrui. Or le Christ a droit, parce qu'il est le Verbe Incarné, d'être enrichi par Dieu de toutes les grandeurs dont un homme est capable. Il faut donc que la perfection du mérite existe en lui et qu'elle s'exerce à son profit. Ainsi le Christ ne sera pas seulement la plus belle œuvre de Dieu en sa constitution physique ; il la sera encore par son activité coopératrice à l'action même de Dieu qui le gratifie de ses dons. S'il mérite, il n'est plus uniquement comblé des prévenances divines, objet de choix gratuit et de prédilection antérieure à tout acte de sa part : il est aussi l'ouvrier de sa gloire, un *ayant droit* en toute justice au salaire divin et à toutes les prérogatives de ce salaire. Quand David voit le Christ s'avancer dans l'avenir, il salue en lui tout à la fois les dons de la grâce et l'exercice du mérite qui achève sa glorification. Les dons de la grâce font dire au prophète : « Tu es le plus beau des fils des hommes ; la grâce est répandue sur tes lèvres » ; — le mérite lui inspire cette apostrophe : « Vaillant guerrier, ceins ton épée, ta parure est ta gloire, oui ta gloire ! Sois vainqueur, monte sur ton char, défends la vérité, la douceur et la justice, et que ta droite se signale par de merveilleux exploits (1) ! »

(1) Ps. XLIV, 3-5.

Notons d'ailleurs que si le mérite est une perfection — et à ce titre il doit exister dans le Christ, — il est une perfection dans un être relativement imparfait. Mériter, en effet, c'est se faire un droit à des biens que l'on ne possède pas. Aussi le Christ ne peut-il mériter que dans l'état relativement imparfait de sa vie mortelle. Une fois au ciel, il n'a plus rien à gagner : son corps tout entier participe aux gloires de son âme. Le temps de la conquête a passé, c'est le temps de la jouissance.

Cependant, même en sa vie mortelle, il ne faut pas que le Christ ait trop à mériter pour sa dignité. Il y a des mérites, comme le dit délicatement saint Thomas, qui dérogeraient à la dignité du Christ, non point sans doute par eux-mêmes, mais à cause des indigences qu'ils supposeraient en lui. C'est ainsi que le Christ ne pouvait mériter son union au Verbe. Si Notre-Seigneur avait mérité cette union, il y aurait eu un temps où, avant d'être l'Homme-Dieu, il aurait été, selon l'opinion de Théodore de Mopsueste, un homme pur et simple, cherchant à mériter l'union divine par son progrès dans la grâce. Avant d'être le Fils de Dieu incarné, il aurait été une personne humaine, il aurait eu un père humain ; avant d'être le Christ, il aurait été autre chose que le Christ, autre chose que l'Oint de Dieu. Dans cette hypothèse, il ne

serait pas vraiment le Fils unique de Dieu, fait homme et né d'une vierge: ce qui est une diminution incommensurable de ses origines, devenues vulgairement humaines. Cette opinion de Théodore de Mopsueste a été condamnée par le 5e Concile œcuménique (1). Aussi bien il est impossible de concevoir qu'un homme, si saint qu'on le suppose et qu'il soit en réalité, puisse mériter une grâce telle que la grâce d'union. La sainteté fait ressembler à Dieu et mériter de voir Dieu, mais elle ne fait pas mériter de devenir Dieu par communion à une personnalité divine. Avant donc d'être uni au Verbe, l'homme qui eût dû s'y unir n'aurait jamais pu le mériter; et l'union une fois réalisée, il n'aurait pas davantage pu mériter la réalisation de cette union : on ne peut plus mériter ce que l'on possède pleinement. Aussi Notre-Seigneur doté de l'union hypostatique n'a pu la mériter par aucun acte subséquent, comme l'ont pieusement imaginé quelques théologiens. Son pouvoir méritant pouvait bien être sans limites, il était hors d'état de mériter ce dont il jouissait déjà : on ne gagne pas ce qu'on possède.

Quant à la gloire de la vision béatifique et à la grâce sanctifiante avec tout son cortège de vertus, Notre-Seigneur pouvait, de puissance absolue, les

(1) Cf. Denz., doc. XXIII, 183.

mériter. C'est, du moins, l'opinion des thomistes et de beaucoup d'autres théologiens. En effet, l'union à la personne du Verbe donne par elle-même une valeur de mérite infinie aux actions du Christ. Ces actions sont, par là même qu'elles subsistent dans un sujet divin, des actions humano-divines. Dès lors, le Christ, privé par hypothèse de la grâce sanctifiante et de la vision béatifique, demeure néanmoins en substance un être surnaturel, un être divin, ayant pouvoir de mériter la déification spéciale de sa nature et de ses facultés.

Mais ce n'est là qu'une hypothèse. Dans la réalité, le premier acte de la vie du Christ fut de regarder le Dieu qu'il voyait. Et de là découlèrent en lui toutes les énergies de la grâce sanctifiante et des vertus. C'était une dette de Dieu vis-à-vis du Christ, *debitum connaturalitatis*, comme dit Jean de Saint-Thomas (1). Dieu devait à l'homme qu'il déifiait en sa substance de chair et d'âme par l'union au Verbe de ne point attendre le désir de cet homme pour le déifier dans ses facultés, car cet homme uni à son Verbe était son Fils en personne. Il lui devait donc tous les trésors de lumière et de joie qu'il peut déverser dans une créature. C'est pourquoi le Christ est né « saint », et n'a pas été sanctifié après sa conception. L'ange l'annonce à la Vierge

(1) *De Incarn.*, disp. XVII., art. 1, n° 8.

Marie en lui disant : « Le Saint enfant (τὸ γεννώμενον ἅγιον) qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu (1). »

Il convenait donc à la dignité du Verbe Incarné qu'il ne méritât ni la sainteté, ni la gloire bienheureuse de son âme humaine, et qu'ainsi cette sainteté et cette gloire de l'âme du Christ rentrassent sous la loi générale qui se formule ainsi : ce qui est le principe du mérite ne tombe point sous le mérite.

Ce que le Christ a mérité sans déroger à la plénitude de sa divinité et de sa gloire essentielle, c'est la gloire accessoire de son corps. Cette gloire lui était due, elle aussi, comme un apanage naturel de sa constitution ; mais elle ne lui fut pas innée à cause des convenances de la rédemption par la croix. Elle lui appartenait donc comme un héritage, mais dont la possession providentiellement retardée pouvait ainsi s'enrichir d'un titre nouveau. La gloire du corps revenait au Christ par droit de naissance : il n'en a voulu jouir que par droit de conquête.

Il en est de même de cette impassibilité de l'âme qu'il devait acquérir au prix de la douleur et de la mort. Elle lui revenait aussi par droit de naissance : il se l'est appropriée par le même droit de conquête.

(1) Luc, I, 35.

Enfin Notre-Seigneur a mérité cette gloire dérivée que nous lui accordons en le connaissant et en l'aimant. Sans doute, cette gloire de notoriété et d'hommage est plutôt un bien pour nous, notre bonheur même plutôt que le sien. Que nous l'aimions ou que nous ne l'aimions point, c'est pour nous que l'alternative est grosse de conséquences heureuses ou malheureuses, tandis que lui, dans sa gloire inamissible, ne perd rien en nous perdant. Cependant nous sommes réellement sa gloire, car il lui appartient de revivre en nous comme l'hôte de notre pensée et de notre cœur et comme l'idéal de notre vie. Et dans le ciel, l'hôte sera si familièrement vu, l'idéal si pleinement vécu, que nous offrirons à Dieu le spectacle d'autant d'images parfaites de son Fils, et que nous serons tous comme d'autres *Christs* rendant gloire par leur être même au Christ en personne. La vision symbolique de saint Jean nous montre cette universelle glorification du Christ dans les âmes et même dans toutes les créatures associées, en un monde renouvelé, à la gloire des âmes : « Je regardai, et j'entendis la voix de beaucoup d'anges autour du trône et des animaux et des vieillards ; et leur nombre était des myriades de myriades et des milliers de milliers. Ils disaient d'une voix forte : L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la louange.

toutes les créatures qui sont dans le ciel, sous la terre, sur la mer, et tout ce qui s'y trouve, je les entendis qui disaient : A celui qui est assis sur le trône, et à l'Agneau, soient la louange, l'honneur, la gloire et la force, aux siècles des siècles. Et les quatre animaux disaient : *Amen !* Et les vieillards se prosternèrent et adorèrent (1) ».

V

Le Christ a-t-il pu mériter pour nous (2) ?

« De sa plénitude, tous nous avons reçu, et grâce pour grâce », dit saint Jean (3). Saint Paul développe cette idée du mérite du Christ pour nous en termes plus explicites encore. Il écrit aux Romains : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ; et ils sont gratuitement justifiés par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus-Christ » ; et un peu plus loin : « Justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui nous devons d'avoir eu par la

(1) Apoc., V, 11-14. — (2) Sum. Theol., IIIa P., q. XIX, art. 4. — (3) I, 16.

foi accès à cette grâce dans laquelle nous demeurons fermes, et de nous glorifier dans l'espérance de la gloire de Dieu (1). » Le Concile de Trente a expressément défini cette influence salutaire des mérites du Christ (2). Enfin, c'est la pratique constante de l'Eglise de demander l'effet de ses prières « au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ » ; ses vœux montent à Dieu par Jésus-Christ, et elle estime que les grâces de Dieu redescendent à elle par son intermédiaire. Cette doctrine des mérites sauveurs de Jésus-Christ est une doctrine vitale de l'Eglise et de sa liturgie.

Comment concevoir cette puissance de mériter pour nous attribuée au Christ ?

Assurément, c'est là une prérogative unique dans l'ordre surnaturel. Nous, nous ne pouvons mériter que pour nous-mêmes ; la grâce qui nous est donnée est une grâce individuelle : elle contient en germe notre propre salut, et non celui d'autrui. Et cette grâce nous mérite le salut parce que le Saint-Esprit, par son inspiration, nous en fait accomplir les œuvres. Si nos œuvres ne procédaient que de notre libre-arbitre, elles pourraient peut-être toucher Dieu en sa miséricorde, mais non point

(1) III, 23-24 ; — V, 1-2 ; — cf. Ephés., I, 3 ; — Tite, III, 7. —
(2) Sess. V, Decret. de pecc. orig., 3 ; — Sess. VI, 2 et 7.

l'obliger en justice ; au contraire, nos œuvres libres surnaturalisées l'obligent en justice parce que la dignité du Saint-Esprit s'y engage tout entière. Quoi qu'il en soit, le Saint-Esprit ne fait pas que nos grâces méritent pour d'autres que pour nous parce que lui-même n'a voulu nous les donner que pour notre part individuelle de sainteté et de béatitude, comme l'enseigne saint Paul (1).

Quant au Christ, il reçoit les grâces du Saint-Esprit, non seulement pour lui-même, mais encore pour nous. Il est notre chef, c'est-à-dire l'être le plus proche de Dieu en sainteté, destiné dès lors à communiquer à tous ses frères le courant de la vie divine. Du moment qu'il reçoit la grâce à titre de chef de l'Eglise, et non point seulement à titre de membre particulier, Dieu l'établit par là même, comme dit le Concile de Trente après saint Jean, « victime expiatoire pour nos péchés, non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde entier (2). » La même motion du Saint-Esprit qui nous pousse individuellement par les étapes de la grâce vers la vie éternelle y pousse Notre-Seigneur comme l'entraîneur et l'intercesseur de tous ; et ainsi c'est la même loi d'efficacité de la motion divine qui s'applique à l'individualité de notre mérite et à l'universalité des mérites du Christ.

(1) I Cor., XII — (2) Sess. VI, c. 2; — I Jean, II, 2.

Il est vrai cependant que, dans l'Eglise, le Christ s'associe des apôtres, des pasteurs, des saints, pour mériter avec lui le salut de leurs frères. Mais ce n'est pas d'un mérite de droit strict que Notre-Seigneur les gratifie. Le nom de Jésus veut dire Sauveur. Le nom, c'est le signe et le symbole scripturaire de la puissance du mérite : on invoque en sa faveur le nom des puissants. Or saint Pierre disait devant le Sanhédrin : « Il n'y a de salut en aucun autre qu'en Jésus, car il n'y a sous le ciel aucun autre nom qui ait été donné parmi les hommes par lequel nous devions être sauvés (1). » Evidemment, la toute-puissance divine pouvait donner à d'autres qu'au Christ cette efficacité absolue du mérite, puisqu'elle dépend tout entière de la motion du Saint-Esprit. Mais alors le Christ n'eût pas été l'unique chef de l'humanité régénérée, et d'autres que lui eussent pu revendiquer d'être les auteurs de notre salut. Il ne devait pas en être ainsi ; et nous pourrions alléguer ici ce que nous avons dit à propos de la grâce capitale du Christ. Ceux-là mêmes, apôtres ou supérieurs, qui méritent pour nous des grâces ne les méritent point, comme le Christ, en rigueur de justice, mais à raison d'une miséricorde toute condescendante. Quand un homme ami de Dieu fait la volonté de Dieu dans l'intention de sauver

(1) Actes, IV, 12.

une âme, il est dans la loi de l'amitié divine que Dieu comble les désirs de son ami humain. Mais c'est une loi qui n'oblige Dieu que dans la mesure où il le veut bien, et non pas en toute rigueur de droit. C'est à cette loi que Jérémie fait allusion à propos de l'endurcissement d'Israël : « L'Eternel me dit : Quand Moïse et Samuel se présenteraient devant moi, je ne serais pas favorable à ce peuple. Chasse-le loin de ma face ; qu'il s'en aille ! Et s'ils te disent : Où irons-nous ? Tu leur répondras : Ainsi parle l'Eternel : A la mort ceux qui sont pour la mort, à l'épée ceux qui sont pour l'épée, à la famine ceux qui sont pour la famine, à la captivité ceux qui sont pour la captivité (1) ! » En somme, les mérites des saints en faveur des autres ne sont que des mérites de convenance, ceux du Christ sont de stricte justice.

Il ne peut d'ailleurs en être autrement. Tandis que nos mérites n'ont qu'une valeur finie et un crédit tout relatif auprès de Dieu parce qu'ils procèdent du libre-arbitre d'une pure créature, les mérites du Christ procèdent d'une personne divine, d'une âme déifiée par son existence et sa subsistence dans le Verbe lui-même. Dès lors, le moindre désir de Notre-Seigneur a une valeur infinie pour sauver, non pas seulement quelques âmes ou un

(1) XV, 1-2.

monde, mais tous les mondes si des créations nouvelles les faisaient chaque jour se multiplier à l'infini dans l'immensité des espaces. C'est donc par sa constitution même, où le surnaturel, le divin, entre substantiellement, que Notre-Seigneur est capable de mériter pour nous tous. Et c'est là une prérogative qu'aucun homme ou qu'aucun ange ne peut avoir, car personne, en dehors de Jésus, n'est admis à partager la personnalité du Verbe. Les plus hauts degrés de la grâce sanctifiante, la mission illuminatrice d'un saint Michel ou la mission apostolique d'un saint Paul, donnent simplement à ceux qui en sont les bénéficiaires, soit un pouvoir d'intercession qui s'appuie sur la miséricorde, soit un pouvoir de mérite à titre de simple convenance. L'union au Verbe, au contraire, donne un prix divin à la moindre des prières ou des volontés du Christ. La justice divine ne peut se refuser à prendre en considération et à récompenser les actes d'un être égal à Dieu lui-même (1).

Toutefois, si le mérite de Notre-Seigneur suffit à nous obtenir toutes les grâces, il n'exclut pas les autres causes de salut. Nous sommes rachetés uniquement par ce mérite, en ce sens que, seul, il désarme la justice divine ; mais pour qu'il nous soit

(1) Cf. Iª IIᵃᵉ, q. CXIV, art. 6 ; — *De Verit.*, q. XXIX, art. 7, ad 11ᵐ.

appliqué, il faut que les actes intérieurs et extérieurs de la foi et de la charité, et spécialement les sacrements, coopèrent à notre salut comme autant de causes secondes. Mais encore, ces causes secondes, agents très réels de notre béatitude éternelle, n'ont d'efficacité que par la vertu universelle de la cause première du salut, les mérites mêmes de Jésus-Christ. Les mérites de notre Sauveur sont donc une cause lointaine de salut, qui réclame habituellement le concours de certains intermédiaires, soit extérieurs à nous, soit intimes à notre âme, pour produire leur effet (1).

Aujourd'hui Notre-Seigneur ne mérite plus ; il a mérité. Mais l'effet de ses mérites persiste dans l'acceptation de stricte justice qu'en a faite son Père. Jésus ne peut plus mériter parce qu'il n'est plus dans cet état d'acheminement vers la béatitude qui est la condition subjective de tout méritant. Il possède la plénitude de tout ce que Dieu peut lui donner en considération de ses travaux, il ne peut donc plus se créer des droits nouveaux à quelque supplément de récompense. Mais dans l'éternelle mémoire de Dieu et dans son éternelle justice, ses mérites sont encore efficaces. Face à face avec Dieu, le Christ « toujours vivant pour interpeller en notre faveur (2) » se trouve

(1) Cf. *De Verit.*, q. XXIX, art. 7, ad 8m et ad 12m. — (2) Héb., VII, 25.

tel qu'il était figuré par le grand-prêtre lors de son entrée solennelle dans le Saint des Saints : « Le Christ, dit l'Epître aux Hébreux, n'est pas entré dans un sanctuaire fait de main d'homme, image du véritable ; mais il est entré dans le ciel même afin de comparaître pour nous devant la face de Dieu (1). » Et là il rappelle ses mérites à son Père, et il se les rappelle à lui-même, puisqu'il est en même temps Dieu et homme ; il interpelle Dieu d'égal à égal « assis à la droite du Père (2) » ; il nous applique, par l'autorité de son pouvoir divin et par l'instrument de son humanité déifiée, les largesses sans cesse renouvelées, ou plutôt inépuisables, du trésor infini de ses mérites.

Notre-Seigneur, dit l'Ecriture, est « toujours vivant pour interpeller en notre faveur. » Il y a donc en lui un mouvement spontané, une vie d'intercesseur qui dure dans le ciel. Mais le Christ n'est pas un intercesseur qui prie en s'adressant à un pouvoir plus haut que le sien et dont il est sujet : c'est un interpellateur « εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν ». Il est, comme dit saint Jean, l'avocat « παράκλητον » que nous avons auprès du Père. L'avocat ne prie pas : il fait valoir une cause et des droits devant la justice. Aussi saint Jean continue-t-il : « Nous avons pour avocat auprès du Père Jésus-Christ, le juste (3). »

(1) IX, 24. — (2) Héb., X, 12. — (3) I Jean, II, 1.

C'est donc bien par esprit de justice, par droit acquis, que Jésus-Christ interpelle son Père pour nous. Saint Jean nous l'enseigne encore dans la suite du texte que nous venons de rapporter : « Il est lui-même victime expiatoire pour nos péchés, non seulement les nôtres, mais ceux du monde entier. » Il s'agit donc bien d'un rappel de son sacrifice propitiatoire devant la justice de son Père, qui s'en est tenue satisfaite. Aussi saint Thomas, dans son commentaire du « *semper vivens ad interpellandum pro nobis* », rapproche-t-il ce texte de saint Jean du texte de l'Epître aux Hébreux. Il en conclut non moins justement que Jésus-Christ interpelle en montrant à Dieu cette humanité qu'il a prise et qui a mérité pour nous ; et puis il lui expose ce désir de notre salut qui est, dans son âme aux mérites infinis, autre chose et mieux qu'une prière : un rappel de ses droits devant Dieu qui lui doit de nous sauver (1).

Ces droits du Christ, du jour où le « *Consummatum est* » en a déclaré l'acquisition pleine et ratifiée, ont changé du tout au tout l'état du monde par rapport au salut des âmes. Sans doute, comme avant le Christ, le démon les tente encore ; sans doute, comme avant le Christ, Dieu hait le péché et punit le pécheur ; sans doute, comme avant le Christ,

(1) Cf. S. Th., *In epist. ad Heb.*, c. VII, lect. 4.

chacun doit mériter son salut. Mais, depuis, le Christ, le péché d'Adam qui tenait toute l'humanité dans la servitude de ses concupiscences et du démon, est remis par le baptême. Les hommes peuvent librement monter au ciel; Dieu ne les retient plus dans l'attente obscure des limbes. De même, les peines éternelles dues personnellement à chaque pécheur pour ses fautes mortelles sont remises par la foi au Christ et l'absolution du prêtre. Les peines temporelles dont les justes sont encore passibles leur peuvent être remises par le pouvoir des clés de saint Pierre et par les indulgences. Les démons eux-mêmes sont liés dans leur pouvoir tentateur par l'influence de la passion qui les a vaincus. Satan s'est enfui du Calvaire comme un malfaiteur blessé, dont la plaie est incurable et la force amoindrie. Les sollicitations au mal par lesquelles il tente les fidèles sont moins violentes que celles dont il poursuivait les païens. Les fidèles enfin sont directement pourvus de grâces plus abondantes pour résister au diable, et les sacrements leur apportent des énergies appropriées pour bien faire et mériter dans tous les états de vie. Les mérites du Christ sont ainsi comparables à un trésor où nous pouvons puiser sans cesse pour combattre l'enfer et gagner le ciel (1).

(1) Cf. *De Verit.*, q. XXIX, art. 7, ad 10m.

CHAPITRE XI

LA SUJÉTION DE LA NATURE HUMAINE DU CHRIST VIS-A-VIS DU PÈRE ET DU VERBE

Le Christ est-il soumis à son Père (1) ?

Cette question, qui a eu sa grande importance d'actualité au temps des controverses avec les Ariens, n'est pas pour cela une question périmée et vide d'intérêt. Il importe toujours de savoir si Notre-Seigneur est avec son Père en des rapports d'égalité ou d'infériorité, car il a exercé et il exerce encore en notre faveur des interventions fondées sur ces rapports. Il a prié pour nous, et il semble bien qu'il le fasse encore ; il est prêtre d'un sacerdoce éternel ; or, prier et faire fonction de prêtre, n'est-ce point se reconnaître l'inférieur du Dieu que

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XX, art. 1.

l'on implore et que l'on adore ? Il faut donc, pour bien spécifier ces rapports particuliers de Notre-Seigneur avec son Père, décider s'il en est l'inférieur ou l'égal.

« Si vous m'aimiez, dit Notre-Seigneur à ses disciples, vous vous réjouiriez de ce que je vais au Père, car le Père est plus grand que moi (1). » C'est à ses disciples troublés par l'approche de sa mort que Jésus donne ce motif de joie finale : le Père est plus grand que lui-même, plus grand que cette humanité qui va souffrir, mourir, et puis retourner tout entière à lui dans la gloire. D'autre part, cependant, Jésus parle d'égalité, d'identité entre lui et son Père. Quelques instants auparavant, ne répondait-il pas à Philippe : « Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père ; comment dis-tu : Montre-nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi (2) ? » Jésus l'avait également dit aux pharisiens : « Moi et le Père, nous sommes *un*. » Alors, poursuit l'évangéliste : « Les Juifs prirent de nouveau des pierres pour le lapider. Jésus leur dit : Je vous ai fait voir plusieurs bonnes œuvres venant de mon Père : pour laquelle me lapidez-vous ? Les Juifs lui répondi-

(1) Jean, XIV, 28. — (2) Jean, XIV, 9-10.

rent : Ce n'est point pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème, et parce que toi, qui es un homme, tu te fais Dieu (1). » Il y a donc en Notre-Seigneur égalité divine avec Dieu, et infériorité humaine à l'égard de Dieu.

Cette infériorité de l'humanité du Christ à l'égard de Dieu a de multiples aspects qu'il faut chercher à expliquer.

En premier lieu, c'est une infériorité de degré dans l'être et dans la perfection naturelle de l'être. La divinité, c'est la Bonté par essence ; la nature humaine, comme toute nature créée, n'est qu'une participation lointaine de cette infinie perfection. Et toutes les perfections surnaturelles que la grâce sanctifiante et la gloire même de la vision divine peuvent développer dans l'âme du Christ ne l'empêchent pas de ne posséder en tout cela qu'une participation lointaine et adventice de la bonté divine. L'union même au Verbe qui fait du surnaturel et du divin quelque chose de substantiel au Christ ne change pas sa nature créée en nature incréée. Lisons l'Evangile : « Comme Jésus se mettait en chemin, un homme accourut, et, se jetant à genoux devant lui : Bon Maître, lui demanda-t-il,

(1) Jean, X, 30-33.

que dois-je faire poûr mériter la vie éternelle ? Jésus lui dit : Pourquoi m'appelles-tu bon ? Il n'y a de bon que Dieu seul (1). » Notre-Seigneur met ainsi à sa place sa propre nature par rapport à son Père. Un homme l'appelle « bon maître », et lui, pour bien marquer toute la distance qu'il y a de ses perfections humaines à l'être divin, déclare qu'en comparaison de Dieu personne n'est bon.

La nature humaine de Notre-Seigneur n'est pas seulement inférieure à Dieu par son degré d'être : cette infériorité même la soumet au souverain pouvoir de Dieu créateur et providence. Le Christ nous apparaît éminemment soumis à l'ordre de cette providence, lui, dont elle a pris la peine de marquer toutes les étapes par une série de prophéties de plus en plus nettes et concises, depuis celles d'Abraham et de Jacob jusqu'à celles d'Isaïe et de Jean-Baptiste. Jésus vient au monde, et sa route est tracée d'avance, pas à pas, par les prophètes ; en sorte que, depuis le choix de son nom et sa fuite en Egypte jusqu'à son crucifiment, la providence a annoncé clairement que tout a été disposé d'avance pour la conduite de sa vie. C'est pourquoi Isaïe, dans ce LIIIe chapitre qui est le récit anticipé de la passion, appelle Notre-Seigneur « le Serviteur de ahvé ». Et aint Paul lui fait écho lorsqu'il écrit :

(1) Marc, X, 17-18.

« Le Christ existant en forme de Dieu n'a point regardé comme une proie l'égalité avec Dieu, mais il s'est dépouillé lui-même en prenant une forme d'esclave (1). » Le mot « esclave » n'est pas une exagération, car s'il est de la dignité humaine que Dieu dispose de nous comme d'êtres libres qui ont leurs destinées propres et leur bonheur à prétendre, il est de la justice divine que le Christ devenu pour nous « malédiction et péché (2) » soit traité comme l'est tout coupable, en esclave de la peine, avec toutes les rigueurs de la justice.

Toutefois, entre les esclaves des hommes et « le Serviteur de Iahvé », il y a cette différence : ceux-là souffrent à contre-cœur, lui accepte les servitudes de la rédemption en esprit d'amour spontané et dans la pleine liberté du premier-né des fils de Dieu : « Tout ce qui plaît à mon Père, dit-il, je le fais toujours (3). » Cette soumission fut de tout temps parfaite dans l'âme de Jésus. Mais à Jésus se rattache un grand corps mystique composé de toutes les âmes qui, par lui, s'unissent à Dieu. C'est seulement à la fin des temps, après la résurrection des corps et la glorification des élus dans le ciel, que « le Fils lui-même, dans la plénitude de son être, sera soumis à celui qui lui a soumis toutes choses,

(1) Philip., II, 6-7. — (2) Gal., III, 13. — (3) Jean, VIII, 29.

afin que Dieu soit tout en tous(1). » Cette soumission de toutes choses au Christ n'est pas encore réalisée de nos jours; la parole de l'Epître aux Hébreux est toujours vraie: « Nous ne voyons pas encore maintenant que toutes choses lui soient soumises (2). » Le Christ ne sera totalement soumis à Dieu en son corps mystique que lorsque ses membres élus seront tous à Dieu et pénétrés de Dieu par les clartés de la vision béatifique et les joies de l'immortalité. C'est alors que Dieu sera « tout en tous », car l'être de la création entière, anges, bienheureux, cieux nouveaux et terre nouvelle, sera pénétré du rayonnement divin qui mettra dans les esprits et dans les cœurs Dieu tout entier tel qu'ils le peuvent contenir, et dans les corps tout ce qu'ils peuvent contenir aussi de céleste dans une matière humaine spiritualisée, en un univers adapté à la vie de ces corps glorieux.

II

Le Christ est-il son propre serviteur (3) ?

Puisque tout est commun entre le Père et le Fils, au point de vue de la nature divine, le Fils est aussi

(1) I Cor., XV, 28 — (2) II, 8. — (3) Sum. Theol., III^a P., q. XX, art. 2.

bien que le Père le maître de sa nature humaine. Il s'ensuit qu'il est à la fois son propre serviteur et son propre maître.

Cette question a soulevé de graves débats au temps des controverses avec Nestorius. L'hérésiarque concevait le Christ comme un homme moralement uni au Verbe de Dieu par un amour incomparable, en sorte que le Verbe et Jésus constituaient deux personnes physiquement distinctes : une personne divine, celle du Seigneur, et une personne humaine, celle de l'homme du Seigneur.

L'Eglise n'a jamais admis cette manière d'entendre la sujétion du Christ par rapport au Verbe. Aussi le Concile d'Ephèse, 3e œcuménique (431), déclare-t-il dans son 6e canon : « Si quelqu'un ose dire que le Verbe, procédant de Dieu le Père, est le Dieu ou le Seigneur de Jésus-Christ, au lieu de confesser que le même est tout ensemble Dieu et homme, en tant que le Verbe a été fait chair, selon les Ecritures, qu'il soit anathème (1) ! » Le mot « Christ » est, en effet, une désignation personnelle : les Ecritures indiquent par là toute la personne du Verbe fait chair. Dire que le Christ est soumis au Verbe, c'est donc en faire une personne distincte du Verbe, et par conséquent sortir de la foi de

(1) Denz., doc. XII, 78.

l'Eglise. C'est en ce sens que saint Cyrille d'Alexandrie, dans une épître que le Synode d'Ephèse reçoit comme l'expression de la foi orthodoxe, nie « que le Christ puisse être son serviteur et son maître à soi-même. » C'est aussi le sens de cette négation sous la plume de saint Jean Damascène : « Le Christ, être un, ne peut être à soi-même son serviteur et son maître (1). » Il importe de remarquer, avec saint Thomas, au sujet de ces textes des Pères grecs, qu'ils visent spécialement l'erreur de la dualité des personnes moralement unies dans le Christ. Car, à prendre ces textes en toute rigueur de lettre, sans tenir compte des intentions de la controverse on pourrait croire qu'ils nient absolument tout domaine et toute sujétion du Christ à l'égard de soi-même. Ils ne le nient, au contraire, que dans le cas où l'on voudrait concevoir le *moi* du Christ comme une simple personnalité morale résultant de l'entente parfaite de deux personnes réellement distinctes. C'est ce qui explique le langage de saint Augustin et des Pères latins ; étrangers qu'ils sont aux disputes des grecs sur « l'homme du Seigneur », ils expliquent en un tout autre sens la sujétion et le domaine du Christ à l'égard de lui-même.

(1) IV *De Fide orth.*, c. 21.

Quelle est donc la manière orthodoxe d'entendre la question ?

C'est de l'entendre d'une sujétion de la nature humaine à la nature divine qui est dans le Verbe, et d'un domaine du Verbe sur la nature humaine qu'il s'est unie. *Sujétion* et *domaine*, ces mots expriment la relation réelle de l'humanité du Christ à sa divinité. Dans une seule personne, il peut fort bien y avoir sujétion des éléments inférieurs aux éléments supérieurs. Par exemple, en nous qui sommes des êtres complexes, l'âme spirituelle doit gouverner l'animal : nous devons être nos maîtres selon notre nature raisonnable, et nous assujettir à nous-mêmes selon notre nature animale. C'est un cas analogue à celui des deux natures parfaites qui coexistent dans la personne du Verbe Incarné. L'homme y est tout entier l'inférieur de Dieu, non seulement par la simple infériorité de sa perfection naturelle, mais surtout par son obéissance absolue aux dispositions du Verbe à son égard. C'est en ce sens que saint Augustin écrit que « le Fils est moindre que lui-même, *seipso minorem Filium* (1). »

Il y a donc au terme de cette question, toute de controverse dans ses origines et d'apparence bien technique, un nouvel aspect d'une vérité pratique et vitale. Le Christ nous offre jusqu'en son adorable

(1) *De Trin.*, lib. I, c. VII.

personne de Verbe Incarné le modèle de la maîtrise que nous devons exercer sur nous-mêmes, et de la sujétion correspondante que nous devons nous imposer. De même que dans l'unité de sa personne divine, il renferme à l'état parfait la nature humaine et la nature divine, de même, nous, dans l'unité de notre personne humaine, nous renfermons la réalité de la nature humaine et la réalité d'une participation de la nature divine. Et de même que le Verbe gouvernait l'homme dans le Christ, l'élément divin doit gouverner en nous l'élément humain. Dans le Christ, comme en nous, l'homme dispose de lui-même par la souveraineté de son libre-arbitre sur sa sensibilité et sur toute son âme. Dans le Christ, toutefois, la sainteté impeccable du libre-arbitre et la toute-puissance miraculeuse rendent ce domaine incomparablement étendu. Mais, de ceci, il ne résulte pas que le Christ soit d'une autre nature que nous ; il est placé seulement au sommet de la hiérarchie des saints qui se dominent et se soumettent en eux-mêmes. Au-dessus de cette domination parfaite de l'âme sur tout l'homme, il y a, dans le Christ, la maîtrise parfaite du Verbe sur toute l'âme et sur le corps. Le Christ est ainsi son propre maître et son propre serviteur.

Il faut observer, avec saint Thomas, la règle de prudence qui s'impose au langage lorsqu'on parle

de soumission, d'infériorité, de servitude, à propos du Christ, et réciproquement lorsqu'on parle de son domaine, de sa maîtrise. Quand on dit : Le Christ est son maître à soi-même, le Christ est tout ce qu'il y a de plus grand, on sous-entend que cette maîtrise et cette grandeur lui viennent de sa nature divine ; et il est à peine nécessaire, d'ajouter un terme explicatif. Le nom de « Christ », comme celui de « Fils », ou de « Jésus », est un nom de personne. Or la personne de Jésus, qui est celle du Verbe, est éternelle et divine. Tout ce qu'on lui attribue sous le nom de « Christ » ou de « Jésus » s'entend donc naturellement de sa divinité. et il n'est pas nécessaire de l'indiquer, cela compliquerait le discours. Au contraire, quand nous attribuons au Christ la sujétion et l'infériorité de l'obéissance, il est bon d'ajouter : selon sa nature humaine, afin qu'il soit bien précisé que nous ne portons pas atteinte à la divinité du Verbe. Néanmoins, dans certaines expressions très usuelles comme « les souffrances de Jésus » ou « la mort de Jésus », le sens orthodoxe est tellement connu, et l'allusion à sa nature humaine est tellement visible, que la précaution indiquée devient superflue.

CHAPITRE XII

LA PRIÈRE DU CHRIST

I

Convenait-il que le Christ priât (1)?

Les Évangiles affirment si souvent et si clairement que Notre-Seigneur priait, qu'on ne peut pas mettre en doute la réalité de sa prière. C'est seulement la loi de ce fait qui peut donner matière à une discussion.

Pourquoi le Christ prie-t-il ? Ce n'est pas en tant que Dieu : Dieu accorde tout et ne demande rien ; — c'est donc en tant qu'homme. Mais Jésus ne fait rien sans cause, et sans une juste cause. Aussi faut-il que nous trouvions les raisons de prier qui existaient dans son âme, et les raisons de se faire prier qui existaient en Dieu. Nous avons donc à chercher ce qu'on pourrait appeler « la loi psychologique de

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XXI, art. 1.

la prière » dans l'âme du Christ. Notre-Seigneur priait parce qu'il en avait besoin. A quel titre en avait-il besoin ?

Notre-Seigneur avait besoin d'une première sorte de prière que nous nommons, après les théologiens qui ont emprunté le mot à saint Paul, la prière d'*oraison* ou contemplation (1). L'oraison, c'est l'élévation de l'esprit au-dessus de toutes les créatures pour contempler Dieu. Dans l'oraison, la pensée quitte le monde des affaires, le monde de la nature et elle se repose dans le monde divin. Tout ce que Dieu est, tout ce qui révèle Dieu, comme ses œuvres ou ses bienfaits, devient ainsi élément de ce monde divin et objet de l'oraison.

Cette oraison ou contemplation existe assurément en Notre-Seigneur. Elle y est dès le premier instant de sa conception, dans un regard éternel porté sur l'essence divine elle-même. La première prière de Notre-Seigneur, première en date comme en dignité, c'est celle qui jaillit de son âme à la vue de l'essence divine. Elle est vraiment une ascension vers Dieu, car son esprit s'y porte au-dessus de toute créature et de toute idée provenant des créatures. Si, de là-haut, il les voit encore, il les voit comme transfigurées dans l'idéal de la sagesse

(1) I Tim , II, 1.

divine, et sortant d'elle par ce rayonnement de bonté communicative qui leur donne l'être. Cette prière de la vision béatifique, c'est encore une ascension au-dessus de l'élévation naturelle de son incomparable génie; c'est l'entrée de son âme dans la lumière incréée du Verbe et de toute la Trinité. L'âme de Jésus, encore infiniment distante de Dieu puisqu'elle est chose créée, se trouve dès lors de niveau avec le Verbe : ce qu'il voit, elle le voit. Mais tandis que le Verbe se contemple sans prier, parce qu'on ne se prie pas soi-même, tandis qu'il contemple le Père sans le prier, parce qu'on ne prie pas son égal, l'âme de Jésus contemple en se haussant vers Dieu, « *adorat* », selon la force étymologique du mot, elle élève sa face vers la face divine. Et ainsi, comme il le dit lui-même à Nicodème, Notre-Seigneur est au ciel : « Personne n'est monté au ciel — c'est-à-dire ne s'est élevé jusqu'à Dieu — si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans le ciel (1). »

Cette montée du Christ vers le ciel n'est donc pas l'ascension d'un esprit qui habite d'ordinaire, comme le nôtre, les basses régions des pensées humaines. La prière du Christ n'est point cette élévation de l'homme encore imparfait qui pense à

(1) Jean, III, 13.

toute autre chose qu'à Dieu dans le cours vulgaire de ses occupations. L'intelligence du Christ n'a pas besoin de cette montée d'en bas vers Dieu : elle y est arrivée d'emblée puisque, dès la première minute de l'Incarnation, le Verbe la porte sur les sommets de la vision béatifique et lui donne de contempler Dieu face à face.

Pareille contemplation est un besoin pour le Christ. Ce besoin n'est pas en lui, comme en nous, une simple capacité lointaine et inerte de sa nature intellectuelle, que la toute-puissance divine provoque et satisfait par les dons successifs de la foi et de la vision : c'est quelque chose de congénital autant que d'actif. L'âme de Notre-Seigneur subsiste dans le Verbe, elle est soutenue par lui, au lieu de l'être par une simple personnalité humaine ; elle se trouve ainsi, par sa constitution personnelle, au sommet de l'ordre surnaturel, et elle en a conscience. Aussi croyons-nous qu'elle a un désir connaturel de voir ce Dieu qui la fait subsister. Ce n'est point par un attrait adventice de la grâce qu'elle s'entraîne vers le Père céleste, comme nous y sommes entraînés (1), — c'est par elle-même. De là cette allure décrite par Isaïe comme l'allure du Christ vainqueur, et qu'on peut, sans fausser le sens du prophète, attribuer à l'âme de Notre-Seigneur

(1) Cf. Jean, VI, 44.

s'élançant vers la vision béatifique dont elle jouit en s'éveillant à la vie, par un mouvement d'aspiration profonde qu'aucun élu, ange ou homme, ne ressent comme le Christ : « Il se redresse avec fierté dans la plénitude de sa force (1) ».

Cette prière de la vision béatifique est inexprimable en paroles humaines. Bien mieux que saint Paul, Notre-Seigneur peut dire : « Je sais que cet homme est enlevé dans le paradis, et qu'il entend des paroles ineffables impossibles à redire pour un homme (2). » Et cependant Notre-Seigneur n'a-t-il point parlé de sa vision de Dieu ? Une fois, il dit aux pharisiens : « Je dis ce que j'ai vu chez mon Père (3). » — Oui, il le dit, mais il le dit en transposant, puisque, ainsi que l'avait annoncé le psalmiste, « il ouvre la bouche en paraboles (4). » Et c'est le signe d'une autre sorte de contemplation qui a ses heures dans la vie de Jésus, et qui s'alimente à des lumières distinctes de la lumière directe de l'essence divine. Ainsi prie-t-il dans la nuit qui précède le choix des apôtres, ou encore au milieu des oppositions qui le font souffrir à Capharnaüm, à Bethsaïda, à Jérusalem (5). Dans ces diverses prières, il remonte des circonstances à Dieu : par exemple, la dureté des pharisiens lui donne occa-

(1) LXIII, 1. — (2) II Cor., XII, 4. — (3) Jean, VIII, 38. — (4) Ps. LXXVII, 2 ; — cf. Matth., XIII, 35. — (5) Cf. Luc, VI, 12 ; — Matth., XI, 25-26 ; — Jean, XII, 27.

sion de célébrer la bonté de son Père qui se révèle aux humbles et aux tout petits. D'où vient donc ce mouvement ascensionnel de la raison de Notre-Seigneur s'exerçant à regarder les hommes et le monde, et découvrant un autre aspect de Dieu ?

C'est d'abord, pour commencer par la moins haute des inspirations de cette prière, la nature même de Jésus. Sa nature est intègre, sans aucune tare ni péché : raison et sens s'y équilibrent parfaitement. Aussi Notre-Seigneur est-il l'homme typique qui, sans effort, remonte du spectacle des choses, à Dieu qui en est l'auteur. Tout ce que nous appelons sa science expérimentale se termine, bien mieux que toute expérience des esprits élevés et des grands cœurs, à la pensée de Dieu. Il réalise absolument la loi de la contemplation naturelle de Dieu dont saint Paul parle aux Romains : « Les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les contemple en ses ouvrages (1). » De là toute la poésie religieuse de ses paraboles ; de là, le symbolisme divin qui anime pour lui le spectacle d'un berger à la recherche d'une brebis égarée, et celui d'une femme qui bouleverse sa maison pour retrouver la drachme perdue. Tout lui est un voile transparent derrière

(1) I, 20.

lequel rayonnent les attributs divins. Le mal même et la pensée de Satan qu'éveillent en lui les obstinations des pharisiens lui donnent cette vision du divin par ses contraires; et peut-être qu'en cela se manifeste plus puissamment encore que dans le spectacle du bien sa recherche de Dieu dans tout ce qu'il voit ou entend.

Mais au-dessus des élans naturels de sa pensée, il y a en Jésus une science infuse qui l'illumine comme les anges sont illuminés. L'Esprit de Dieu lui révèle, bien mieux qu'aux plus grands saints, ces paroles d'intelligence, de sagesse et de science, par lesquelles les âmes justes connaissent les mystères divins, « non avec des discours qu'enseigne la sagesse humaine, mais en une langue spirituelle qui dit des choses spirituelles (1). »

Cette prière de la contemplation infuse, comme celle de la contemplation expérimentale, a son temps. Notre-Seigneur y passe la nuit; au lever du jour, il redescend vers ses disciples et vers les foules. Mais il ne suspend l'une ou l'autre de ces contemplations que pour passer à quelque œuvre voulue de Dieu. Et, tout le temps qu'elles durent, elles ne sont troublées ni par la distraction volontaire — ce serait péché, ni par la distraction involontaire — ce serait imperfection naturelle de

(1) I Cor., II, 13.

l'homme. Ainsi, ces deux contemplations du Christ, qu'on pourrait dire inférieures par rapport à celle de la vision béatifique, sont encore infiniment supérieures à la contemplation troublée et peu durable qui est ici-bas la consolation et le tourment des amis de Dieu.

Dans sa contemplation de Dieu expérimentale et acquise, Notre-Seigneur nous apparaît donc comme le premier des philosophes. Ce qu'un Platon, un Aristote ou un Leibnitz a pu découvrir sur l'être divin n'imite que de très loin, comme une pâle étoile imite le soleil, le regard assuré du Christ qui trouve Dieu clairement révélé par le spectacle de l'homme et du monde. Dans sa contemplation par la science infuse et sous l'action des dons du Saint-Esprit, Notre-Seigneur nous apparaît comme le premier des mystiques. Les extases d'un saint François d'Assise ou d'une sainte Catherine de Sienne sont des lueurs obscures et passagères auprès des clartés de science, d'intelligence et de sagesse dont il dispose à volonté. Aux saints, ces lumières sont prêtées pour un temps ; l'obscurité leur succède, et elle ne se dissipe pas facilement : au Christ, ces lumières sont données pour toujours. Lorsque, sur la croix, son cri d'abandon nous semble indiquer une suspension de ces rayonnements divins dans son âme souffrante, c'est qu'il l'a voulue de son plein gré, c'est qu'il l'a faite lui-même par la vertu

de sa divinité et par le consentement de son humanité. Enfin, par la vision béatifique dont jouit son âme, même au milieu des douleurs de l'agonie et du calvaire, Notre-Seigneur nous apparaît comme le premier des élus, plus proche de Dieu, plus envahi par sa clarté incréée qu'aucune créature ne peut l'être, fût-ce le plus ardent des séraphins, le plus lumineux des chérubins, fût-ce la Vierge Marie elle-même. Ainsi, premier des philosophes, premier des mystiques, premier des voyants, sa contemplation est incomparable : Notre-Seigneur est le Maître de l'oraison.

Après la prière de contemplation, la prière de demande, que saint Paul désigne par les mots « *obsecrationes*, *postulationes* » (1). On demande à Dieu au nom de ces choses sacrées qui sont sa miséricorde et sa bonté, *obsecratio* ; on lui expose l'objet et l'utilité d'une demande, *postulatio* (2). Notre-Seigneur a usé de cette forme de prière. Il a postulé d'être délivré de l'heure mauvaise de sa passion : « Maintenant, mon âme est troublée. Et que dirai-je ?... Père, délivre-moi de cette heure !... Mais c'est pour cela que je suis venu jusqu'à cette heure. Père, glorifie ton nom (3) ! » Ou encore,

(1) I Tim., II, 1. — (2) Cf. S. Th., *Sum. Theol.*, IIa, IIae, q. LXXXIII, art. 17. — (3) Jean, XII, 27-28.

après la Cène : « Et maintenant toi, Père, glorifie-moi auprès de toi-même de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût (1). » Notre-Seigneur a aussi demandé pour les autres : il a prié pour Pierre afin que sa foi ne défaillît point ; il a prié pour son Eglise, afin que le Saint-Esprit lui fût envoyé ; il a prié pour tous ceux qui devaient croire en lui afin que l'esprit du monde ne les envahît point (2). Quelle est donc la loi de cette prière de demande ?

Evidemment, si Notre-Seigneur prie, c'est que les choses dont il demande la réalisation ne sont pas au pouvoir de sa volonté humaine. Il ne tient entre ses mains ni la volonté de Pierre, ni l'envoi du Saint-Esprit à l'Eglise, ni la résistance de ses fidèles à l'esprit du monde. Pareillement, sa résurrection, la glorification de son corps sont au-dessus du pouvoir naturel de sa volonté. Au fond, la même raison d'indigence qui nous oblige à prier oblige aussi Notre-Seigneur : il prie par besoin, par impuissance à faire lui-même ce qu'il veut obtenir.

Néanmoins, la loi de la prière s'applique à lui et à nous d'une manière très différente. Car enfin, comment parler de l'impuissance du Christ ? S'il est

(1) Jean, XVII, 5. — (2) Luc, XXII, 32; — Jean, XVI, 26, — XVII, *passim*.

très vrai qu'il ne possède pas en propre la toute-puissance divine, du moins, par son union au Verbe, il en est l'instrument tout-puissant. A son gré, il dispose de cette toute-puissance pour les œuvres impossibles à l'homme, mais possibles à Dieu, que commande la Rédemption. Ainsi, il a pouvoir de ressusciter les morts, de se transfigurer au Thabor, de toucher les âmes par la grâce : dès lors, comment la prière s'impose-t-elle à lui pour réaliser quoi que ce soit ? On ne prie pas pour obtenir une force qu'on possède en soi, latente, mais à l'état de tension et toute prête à agir. — Il est vrai : Notre-Seigneur n'a pas à prier à raison d'une impuissance absolue qui pèserait sur lui ; sa nature humaine ne peut que par abstraction se séparer du Verbe. Aussi prie-t-il surtout pour constater devant Dieu et faire constater devant les hommes l'origine gratuite et surnaturelle de sa toute-puissance comme instrument du Verbe. Au moment de ressusciter Lazare il lève les yeux au ciel et dit : « Père, je te rends grâce de ce que tu m'as écouté. Moi, je sais bien que tu m'écoutes toujours. Mais c'est encore à cause du peuple qui m'entoure que j'ai parlé, afin qu'il croie que tu m'as envoyé (1). » C'est donc pour instruire nos âmes et pour les affermir dans la foi que Notre-Seigneur fait, en priant, cette reconnais-

(1) Jean, XI, 41-42.

sance publique de sa dépendance à l'égard de son Père. Sans doute, dans ses prières secrètes, il ne cesse pas de reconnaître cette dépendance; il la confesse, et il n'est pas en danger de l'oublier. Mais cette dépendance ne le met pas comme nous dans la nécessité rigoureuse de recourir à la demande pour accomplir les œuvres de sa mission; aussi, quand il y recourt, ce ne peut être qu'à titre d'exemple pour nous, comme ce n'était, pour les Juifs, qu'à titre de signe de sa mission. Le Dieu qu'il invoquait était manifestement à sa disposition pour opérer des miracles.

Il y a une troisième sorte de prière, celle de l'action de grâces. Son obligation se fonde sur la grandeur et la gratuité des bienfaits divins. Elle est un acte de justice, en même temps qu'un acte d'amour. Or, en Notre-Seigneur les bienfaits divins sont beaucoup plus considérables que dans tous les autres élus : il a ce qu'ils n'auront jamais, l'union au Verbe, qui le constitue tout entier le propre Fils de Dieu. Il a une sainteté personnelle à laquelle celle d'aucun ange ou d'aucun homme n'est comparable. Il a aussi sa grâce sanctificatrice des âmes qui l'associe à la toute-puissance et à la miséricorde par lesquelles Dieu touche et meut surnaturellement les volontés. Ainsi, grâce d'union, grâce sanctifiante et grâce sanctificatrice, tels sont

les bienfaits infinis de Dieu à son endroit ; et en même temps qu'ils lui en assurent le bénéfice, ces bienfaits lui apportent un degré de conscience de leur plénitude proportionnel à leur immensité. Mais ces bienfaits seraient incomplets s'ils ne détermi-naient dans le Christ un mouvement de retour et de reconnaissance inspiré tout à la fois par une parfaite justice et un parfait amour. C'est ainsi que le Christ remercie son Père de la toute-puissance miraculeuse et de l'infaillibilité d'exaucement dont il est investi. Nous avons cité tout à l'heure les paroles par lesquelles s'exprime cette action de grâces.

Et comme le Christ ne fait qu'un moralement avec les membres de son corps mystique, il répute accordés à lui-même les moindres bienfaits de son Père céleste à l'universalité des fidèles. De là, cette belle prière d'action de grâces exhalée de son âme au milieu des difficultés de l'apostolat galiléen et en face des compensations délicates que lui appor-tent, de-ci de-là, quelques âmes droites : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelli-gents, et de ce que tu les as révélées aux tout pe-tits (1). »

(1) Matth., XI, 25.

En résumé, Notre-Seigneur avait besoin de contempler, de demander, de remercier, pour de multiples raisons. — Mais Dieu qui voulait, lui aussi, la prière de Jésus avait, de son côté, des raisons de la vouloir. Nous n'avons plus à insister sur les motifs qui devaient inciter Dieu à pourvoir l'âme de son Christ de toutes les formes de contemplation ; ils ont été suffisamment expliqués lorsque nous avons établi que le Christ devait avoir la vision de Dieu, la science infuse et la science expérimentale. Quant à la prière d'action de grâces, il est évident que celle du Christ était singulièrement agréable à Dieu. De même que l'expiation accomplie par le Christ est la seule suffisante en rigueur de justice aux yeux de Dieu, de même son action de grâces est la seule qui puisse offrir à Dieu un retour de justice proportionné à l'étendue de ses bienfaits pour tous les élus et un retour d'amour proportionné à la gratuité du sien.

Il suffit d'insister un peu plus sur les raisons providentielles de la prière de demande. Nous avons dit qu'elle n'était pas nécessaire au Christ comme elle l'est absolument à nous-mêmes, puisqu'il pouvait faire lui-même ce que son Père opérait à sa requête. Mais cependant, quoique non nécessaire, elle était efficace chaque fois qu'il y recourait : son Père comme il l'a dit, « l'exauçait toujours ». Dieu donc voulait se servir également, tantôt des commande-

ments miraculeux que le Christ intimait en son nom aux créatures, et tantôt des prières mêmes que le Christ lui adressait. Il voulait que son Christ ne fût dépourvu d'aucune des activités dont peut être dotée une créature. C'est pourquoi il a *préordonné* que, tour à tour, Notre-Seigneur se servirait de la toute-puissance du miracle et de la toute-puissance de la prière. Aussi, la prescience que Jésus avait de l'infaillible effet des décrets de Dieu ne l'empêchait pas de prier, car il savait que sa prière faisait partie de cet enchaînement de causes diverses que Dieu utilise pour coopérer à ses desseins. A ce point de vue, Dieu s'était fait comme un besoin de la prière de son Fils fait homme, puisqu'il voulait réaliser par elle tel ou tel miracle, telle ou telle grâce.

II

Quelle fut la part de la sensibilité dans la prière du Christ (1) ?

Tantôt la sensibilité se réjouit, tantôt elle s'affecte douloureusement, tantôt elle s'irrite. Pourrait-elle aussi s'élever jusqu'à la prière ? En d'autres termes,

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XXI, art. 2.

la prière serait-elle un acte de la sensibilité même? — Assurément, non. La prière est une ascension vers Dieu, un dialogue avec Dieu; la sensibilité, tout entière dans les impressions que produit sur nous la réalité matérielle, est incapable de cette ascension et de ce dialogue. Dieu n'habite pas dans le domaine sensible, et par conséquent ni un spectacle ravissant pour la vue, ni un beau rêve pour l'imagination ne représentent Dieu et ne font monter l'âme vers lui. On ne monte vers Dieu par les sens qu'à la condition d'en sortir et de planer au-dessus. Donc la prière du Christ ne fut point un acte de sa sensibilité.

Sans doute, il y eut dans la prière de Notre-Seigneur ce tressaillement sensible dont parle le psalmiste : « Mon âme soupire après les parvis de l'Eternel, mon cœur et ma chair poussent des cris vers le Dieu vivant (1) » ; il y eut « ces cris puissants et ces larmes » dont parle l'Epître aux Hébreux (2). Mais, *en soi*, tout cela n'exprime pas la prière ; tout cela peut même exprimer un sentiment absolument étranger à Dieu. Ces émotions sensibles ne deviennent l'expression de la prière que par le débordement de la ferveur spirituelle sur l'organisme, car c'est en tant qu'instrument de l'âme que le corps tressaille et gémit sous la forte impression d'un

(1) Ps. LXXXIII, 3. — (2) V, 7.

mouvement du cœur et de l'amour divin. Ainsi, ce n'est point par eux-mêmes que les organes du Christ ont concouru à sa prière : c'est par leur soumission à l'empire d'une âme toute débordante de charité. Les élans sensibles de la prière intérieure de Jésus nous apparaissent plutôt comme l'effet extraordinaire d'une piété sans égale.

La sensibilité, dans les joies et les tristesses qu'elle ressent, peut cependant, d'une certaine manière, être inspiratrice de la prière : on peut exprimer à Dieu sa joie et lui demander de la continuer, lui exposer sa douleur et lui demander de la faire cesser. Notre-Seigneur, dans son agonie à Gethsémani, nous y autorise par son exemple. Sa prière, dit saint Thomas, y fut comme l'avocate de sa sensibilité, « *tanquam sensualitatis advocata.* » En pareille circonstance, la question d'intégrité de sa nature humaine était en jeu. Il n'eût point été véritablement homme s'il n'eût éprouvé, comme nous l'éprouvons nous-mêmes, le dégoût, la peur, l'angoisse, en face de la souffrance et de la mort. Et pour nous montrer qu'il les ressentait réellement dans toute leur horreur, il les a laissés s'exprimer, non seulement par des répugnances purement sensibles, mais par des paroles et des demandes formulées selon la raison.

Reconnaissons ici la manifestation d'une loi

miséricordieuse du Dieu créateur. L'auteur de la nature est, par le fait même, l'auteur de tous les instincts qui sont dans la nature. Il ne saurait trouver mauvais que ces instincts s'exercent et s'affirment, chacun selon ce qu'il est : par exemple, l'instinct de la conservation par le désir de la vie et de la vie heureuse. Et comme souvent les poussées de ces instincts nous donnent de vains scrupules, ou nous portent à des fautes, Dieu a voulu nous montrer en la personne du Fils de l'homme combien leur expression naturelle est légitime. Nous pouvons, sans culpabilité aucune, répugner par sensibilité aux immolations que Dieu exige de nous : voilà d'abord ce que la prière du Christ nous enseigne en demandant l'éloignement du calice de la passion. Elle a complété la leçon en nous faisant voir que ces instincts naturels de sensibilité doivent toujours se soumettre à la volonté divine et à la volonté rationnelle. C'est pourquoi le sentiment n'a pas le dernier mot dans la prière du Christ ; il y glisse plutôt son mot d'une manière toute conditionnelle : « S'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi ! » Mais c'est la volonté rationnelle qui prononce le mot décisif : « Père, non point ma volonté, mais la tienne ! » En toutes choses, la sensibilité n'a sa place dans la prière de Notre-Seigneur que pour se ranger docilement à l'ordre de Dieu et au commandement de l'âme.

III

Le Christ prie-t-il encore actuellement pour nous (1) ?

Il est certain que Notre-Seigneur a prié pour lui (2). Mais en priant pour lui, il priait aussi pour les autres ; par exemple, en demandant la résurrection de son corps, il demandait notre résurrection elle-même Non point que sa résurrection soit proprement la cause efficiente de la nôtre, car c'est sa passion qui mérite tout notre salut, depuis la première grâce jusqu'à la gloire. Mais la résurrection du Christ est le type de la nôtre, et comme un gage solennel que Dieu en donne à toute l'Eglise. Ainsi, en priant pour sa résurrection, Jésus-Christ n'a pas exclusivement en vue la gloire de son humanité, mais encore l'association de tous ses membres mystiques à cette gloire.

A ce sujet, Billuart se demande si le Christ, tel qu'il existe maintenant au ciel, prie véritablement pour nous.

Les théologiens soutiennent unanimement qu'au

(1) Cf. Billuart, *De Incarn.*, diss. XX, art. 2, n° 2. — (2) Sum. Theol., IIIa P., q. XXI, art. 3.

ciel Notre-Seigneur exerce une certaine action en notre faveur: il interpelle la justice et la miséricorde divines en montrant à Dieu les plaies de son humanité glorifiée et en lui rappelant les droits acquis de ses mérites. Mais ceci n'est pas à proprement parler une prière, parce que ce n'est pas la demande d'un bien en faveur de quelqu'un: c'est plutôt une prière indirecte qui se borne à toucher et à décider le bienfaiteur.

En dehors de cette prière indirecte, nous croyons pouvoir ajouter qu'au ciel Notre-Seigneur prie pour nous, dans le sens strict du mot. Il ne cesse d'avoir nos âmes et nos vies présentes à sa pensée, comme il les avait présentes durant sa vie mortelle sous le rayonnement de sa science infuse, en tant que rédempteur de tous les hommes. C'est bien ce que semble indiquer saint Paul : « Le Christ est mort ; bien plus, il est ressuscité, il est à la droite de Dieu, et il intercède pour nous (1). » Sa prière est l'acte quotidien ininterrompu de ses jours éternels, car, dit l'Epître aux Hébreux : « Il est toujours vivant pour interpeller en notre faveur (2). » Toutefois, cette prière du Christ glorieux n'est plus la prière gémissante du jardin des Oliviers, ce n'est plus la prière humiliée de celui qui s'était fait pour nous « malédiction et péché (3) » :

(1) Rom., VIII, 34. — (2) VII, 25. — (3) Gal., III, 13.

c'est la prière « du Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu (1) », c'est la prière du vainqueur de la mort et du péché, du vainqueur de la colère divine : c'est donc une prière sereine et pleinement assurée. Souverainement efficace et éternelle, elle est l'indéfectible soutien, la consolation et l'espérance de l'Eglise au milieu même des attaques, des contradictions et des persécutions. L'Eglise pour laquelle « le Christ prie tous les jours », selon la parole de saint Grégoire le Grand (2), peut entonner tous les jours le cantique de David : « Quand bien même je marcherais dans la vallée de l'ombre de la mort, je ne crains aucun mal parce que tu es avec moi (3). »

Puisque le Christ *prie* pour nous, pourquoi la liturgie catholique met-elle sur nos lèvres l'invocation : « Christ, ayez pitié de nous », et non celle-ci qui paraît plus logique : « Christ, priez pour nous » ? Ce fut d'abord pour éviter toute équivoque arienne ou nestorienne. Et c'est maintenant pour honorer le Christ en proportion de la plus haute des natures qui sont en lui, la nature divine, et des prérogatives qu'il possède en sa personne. En tant que Dieu, Notre-Seigneur a le pouvoir souverain de la miséricorde. Et d'ailleurs, en tant

(1) Luc, XXII, 69. — (2) *In V psalm. pœnit.* — (3) Ps. XXII, 4.

qu'homme, il participe à ce pouvoir divin. C'est pourquoi l'Eglise, s'adressant au Sacré-Cœur, lui répète cette parole : Ayez pitié de nous.

IV

La prière du Christ a-t-elle toujours été exaucée (1) *?*

Jésus s'en allant au tombeau de Lazare, Marthe lui dit : « Seigneur, si tu eusses été ici, mon frère ne serait pas mort. Mais maintenant, je sais que tout ce que tu demanderas à Dieu te sera accordé. » Et Jésus approuva lui-même cette admirable confiance de Marthe en disant dans sa prière en face du tombeau : « Père, je sais que tu m'exauces toujours (2). » L'Epître aux Hébreux semble faire allusion à cette affirmation du Christ lorsqu'elle rappelle que, « dans les jours de sa chair, ayant présenté avec de grands cris et avec des larmes des prières et des supplications à Celui qui pouvait le sauver de la mort, il a été exaucé à cause de sa piété (3). » Ce texte, bien que moins explicite

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XXI, a. 4. — (2) Jean, XI, 21, 22, 42. — (3) V, 7.

que les précédents, assure que la piété du Christ, piété qui se retrouve dans toutes les prières qu'il adresse à Dieu, obtient toujours l'exaucement de ses demandes. — Néanmoins, l'Evangile lui-même présente plus d'une difficulté à l'encontre de cette thèse. Notre-Seigneur supplia son Père d'éloigner de lui le calice de la passion; et cependant il dut boire ce calice. Il demanda le pardon de ses bourreaux; et cependant plusieurs d'entre eux furent punis. Au sortir de la Cène, il avait prié pour tous ceux qui devaient croire en lui par la parole de ses apôtres, et demandé qu'ils fussent *un* avec lui et entre eux, comme lui et son Père étaient *un;* et cependant, parmi les prosélytes des apôtres, il y eut des apostats et des schismatiques : il y eut Ananie et Saphire, il y eut le diacre Nicolas, il y eut l'incestueux de Corinthe. Aussi, ne serait-ce pas le rejet de certaines prières du Christ que David aurait prophétisé dans ce psaume XXIe qui est le psaume de l'agonie de notre Sauveur: « Mon Dieu ! mon Dieu ! pourquoi m'as-tu abandonné, et t'éloignes-tu sans me secourir, sans écouter mes plaintes ? Mon Dieu ! je crie le jour, et tu ne réponds pas, je crie la nuit, et je n'ai point de repos (1) ! »

Il paraît, d'après ces divers témoignages des Ecritures, que, tantôt la prière du Christ fut exau-

(1) 1, 2, 3.

cée, et tantôt elle ne le fut point. Mais alors comment l'affirmation de Jésus à la sœur de Lazare demeure-t-elle vraie ?

Voici l'explication de cette difficulté. Il y a prière et prière. La prière est l'expression du désir de l'homme devant Dieu. Mais, parmi nos désirs, les uns sont des désirs fixes dont nous souhaitons fermement la réalisation ; les autres sont des volontés conditionnelles, des velléités, à la réalisation desquelles nous ne tenons pas absolument. Il en sera ainsi tant que l'homme sera l'*homme*, c'est-à-dire un composé de sensibilité qui répugne à souffrir et à mourir par instinct naturel de vie et de vie heureuse, — et de volonté rationnelle qui passe par-dessus la sensibilité et l'instinct pour accomplir le devoir. Nous pouvons craindre de compromettre notre vie, et cependant braver résolument la mort au milieu des cholériques. En pareil cas, l'effroi de la sensibilité, la révolte de l'instinct naturel en face de l'épidémie qui menace nous inspirent ce cri : Oh ! que je voudrais être ailleurs ! La volonté rationnelle l'emporte cependant. Néanmoins, pendant qu'elle demande à Dieu de soutenir son courage, la peur de mourir et l'horreur de la contagion provoquent cette prière : Si seulement, Seigneur, j'étais à l'abri ! Mais ce n'est encore là qu'une velléité, car la ferme volonté

reprend aussitôt : Seigneur, quoi qu'il en soit, je veux faire mon devoir.

Le Christ, homme sensible et mortel comme nous, a donc eu ses prières de velléité et ses prières de volonté ferme. Rien d'étonnant que Dieu n'exauce point toujours ses prières de velléité, par exemple qu'il laisse Judas s'approcher avec sa bande. Au fond, le Christ veut cette trahison comme Dieu la veut. Mais il exprime sincèrement sa douleur et son appréhension naturelle, parce qu'il est un homme, et non un fantôme d'homme. Quant à l'effet de sa demande, il le subordonne à la volonté de Dieu et à sa propre volonté rationnelle, absolue elle aussi dans sa soumission initiale et finale aux exigences divines.

La prière absolue de Jésus est toujours exaucée. Car elle est l'expression de la volonté du Sage parfait, qui sait, par la vision de toutes choses dans le Verbe et par les révélations de la science infuse, tout ce que Dieu veut décidément. Et comme Jésus aime son Père d'un amour impeccable, comme il est le Sage de la volonté autant que le Sage de l'intelligence, il n'a de volonté absolue, il ne formule de ferme prière que celle dont il connaît l'infaillible décret réglé par la Providence. — Au contraire, sa prière de velléité souffre un rejet consenti d'avance et ratifié toujours par sa volonté formelle. Dans le rejet lui-même d'une velléité subordonnée,

nous pouvons encore dire que Notre-Seigneur est exaucé, comme nous le sommes nous-mêmes quand Dieu rejette les désirs de notre sensibilité et de notre instinct naturel, soumis d'avance à sa volonté absolue et à la nôtre, d'accomplir uniquement et intégralement ce qu'il a décidé.

Notre-Seigneur est ici le modèle du parfait abandon à la volonté divine. Quand, agonisant sur la croix, il clame le psaume de sa détresse, c'est d'abord pour exhaler à Dieu la plainte naturelle de sa sensibilité blessée, de son instinct de vivre violenté par la mort ; mais c'est ensuite pour terminer par le cri de confiance absolue dans la bonté divine : « Je publierai ton nom parmi mes frères, je te célèbrerai au milieu de l'assemblée. Vous qui craignez l'Eternel, craignez-le ! vous tous, postérité de Jacob, glorifiez-le ! Tremblez devant lui, vous tous, postérité d'Israël ! Car il n'a ni dédain ni mépris pour les peines du misérable, et il ne lui cache point sa face ; mais il l'écoute quand il crie à lui (1). » Le dernier mot de Jésus, proféré d'une voix forte, est le cri d'espoir du psalmiste : « Père, je remets mon esprit entre tes mains (2). »

Il y eut encore d'autres prières de Notre-Seigneur qui n'obtinrent point l'effet demandé, en par-

(1) Ps. XXI, 23-25. — (2) Luc, XXIII, 46 ; — Ps. XXX, 6.

ticulier la prière sacerdotale « pour tous ceux qui devaient croire en son nom » (1). Parmi eux, hélas! il y eut des pécheurs, des apostats, et il y a probablement des damnés. Et cependant Jésus a prié sincèrement pour tous. Il a donc prié pour Judas, comme il a prié pour saint Jean. Seulement, sa prière pour saint Jean a obtenu la persévérance de l'apôtre jusque dans le martyre à Rome et dans l'exil à Pathmos, — tandis que sa prière pour Judas n'a point empêché « le fils de perdition », comme il l'appelle, de le trahir. Et pourtant il a le droit de dire que ce n'est pas lui qui a perdu Judas, mais que Judas s'est perdu lui-même : la prière sacerdotale ménageait assez de grâces à l'Iscariote pour qu'il ne commît point son sacrilège. Si donc ce malheureux a rejeté ces grâces pleinement suffisantes, et n'a point mérité, en les recevant docilement, l'efficace suprême de la résistance à Satan et de la fidélité à son Maître, c'est sa seule faute à lui; ni la volonté de Dieu, ni la prière du Christ n'en sont responsables.

Il faut donc distinguer parmi les prières de Notre-Seigneur celles qui obtiennent leur effet plénier, le salut des âmes, — et celles qui ne l'obtiennent point. Celles-ci sont de vraies prières en ce sens qu'elles sont de sincères et réelles deman-

(1) Jean, XVII, 20.

des de la grâce divine ; mais ce sont des prières incomplètes dans leur résultat, et, pour cette raison, nous pouvons les appeler inefficaces. Cela ne veut pas dire qu'elles soient dépourvues de tout effet puisqu'elles obtiennent des grâces suffisantes pour sauver n'importe quel pécheur, mais elles sont dépourvues de l'effet final du salut, et c'est là ce que signifie l'épithète d'inefficaces. A cause de cette inefficacité qui résulte, en somme, de ce que la volonté de Dieu et celle du Christ ne les poussent pas à leur dernier terme, ce sont des prières moins absolues que celles dont l'effet est réalisé pleinement. Aussi est-ce à celles qui sont entièrement efficaces que saint Thomas réserve le nom de prières du Christ. C'est dans ce sens que le Docteur Angélique a pu écrire : « Notre-Seigneur ne pria point pour tous ses bourreaux, ni même pour tous ceux qui devaient croire en lui, mais pour les seuls prédestinés à la vie éternelle ». Cela veut dire que Notre-Seigneur n'a eu de prière totalement efficace que pour les prédestinés. Sa prière pour Judas, pour les Juifs endurcis, a échoué : donc il n'a point prié pour eux de cette prière efficace, de cette prière de volonté absolue, soutenue et toujours exaucée par la toute-puissance divine. Isolée, cette proposition de saint Thomas a une apparence janséniste ; mais ce serait ignorance ou déloyauté de la séparer du texte dont elle fait partie. En 1722,

quatre professeurs de la faculté de théologie de Douai la censurèrent comme favorable au Jansénisme. Mais le Saint-Siège, en date du 18 juillet 1726, a rétabli le vrai sens de la doctrine incriminée en condamnant ses propres censeurs (1).

Il n'en est pas moins vrai que toute cette théologie nous rejette en face d'un nouvel aspect du mystère de la prédestination. C'est dire que nous ne pourrons jamais nous expliquer clairement de quelle manière Notre-Seigneur, sachant tout ce que Dieu voulait pour Judas et pour saint Jean, le voulant lui-même de sa volonté humaine, a pourtant, comme Dieu, voulu sincèrement le salut du réprouvé, — et, comme Homme-Dieu, sincèrement offert sa prière et sa mort. Sans chercher à pénétrer l'insondable mystère, nous nous bornons à retenir ceci : pour tous, la prière du Christ a demandé et obtenu ce qui était suffisant ; et ceux auxquels le dernier effet de cette prière manque n'en sont privés que par leur propre faute.

(1) Cf. Billuart, *De Inc.*, diss. XX, art. 2.

CHAPITRE XIII

LE SACERDOCE DU CHRIST

I

Convenait-il que le Christ fût prêtre (1)?

Pour résoudre cette question, saint Thomas se place au point de vue de l'office propre du prêtre qui est d'être le médiateur entre Dieu et le peuple. Il se demande donc qu'est-ce qu'un prêtre ? et ensuite il applique la notion du prêtre au sacerdoce de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Qu'est-ce qu'un prêtre ? — L'Epître aux Hébreux répond que c'est « un homme pris d'entre les hommes, et, pour eux, constitué ministre de Dieu (2). »

Il est, en effet, de droit naturel que, parmi les diverses catégories d'hommes occupés d'affaires temporelles dans le but de s'enrichir et de se pro-

(1) Sum. Theol., III• P., q. XXII, art. 1. — (2) V, 1.

curer du bien-être. il y ait des hommes séparés de cette foule, qui la représentent auprès de Dieu, qui le prient et qui intercèdent pour elle. Représentants du peuple auprès de Dieu, ils seront également représentants de Dieu auprès du peuple; ils lui rappelleront la réalité du monde invisible et ses exigences en fait de morale, de croyances et de culte. Tout ceci est une nécessité sociale incontestable, en dehors même de toute organisation surnaturelle du sacerdoce; et nous le voyons historiquement réalisé dans les peuples les plus divers. Tantôt, ce sont les pères de famille qui sont prêtres à leur foyer, les patriarches dans leur tribu, les chefs primitifs des sociétés parmi leurs concitoyens; tantôt, c'est une caste élue ou une caste héréditaire qui exerce la prêtrise. Mais partout, dans l'état d'absorption par la vie temporelle où vivent les hommes, il est nécessaire qu'il y ait des représentants constitués pour rappeler Dieu aux hommes et conduire les hommes à Dieu.

Et c'est là une nécessité non seulement voulue par la prédominance de la vie matérielle, c'est-à-dire vraisemblablement causée par notre état de chute originelle, — mais encore une nécessité de toute vie sociale en quelque état de l'humanité que cette vie s'exerce. Dans l'humanité demeurée innocente, on peut croire que chacun eût été, par l'abondance de ses lumières et de ses dons, son propre prêtre,

car alors on n'eût point connu les servitudes de la terre et du travail qui courbent la tête et déshabituent le regard et les mains de se lever vers le ciel. Mais néanmoins l'humanité formant une grande famille et se divisant tout naturellement en groupes distincts, les chefs de groupes eussent été sans doute les prêtres de leurs groupes respectifs. Et ainsi le sacerdoce apparaît comme une exigence sociale, et non point uniquement comme une institution d'ordre privé. Les premières annales de l'humanité, le livre de la Genèse en particulier, semblent avoir gardé quelque souvenir de ces institutions primitives : nous voyons Abel et Caïn offrir à Dieu leur sacrifice personnel, et Noë sauvé du déluge, ou Abraham choisi comme Père des croyants, lui offrir les victimes et les actions de grâces de la race élue.

Le prêtre a donc pour acte propre de son sacerdoce de donner Dieu aux hommes et les hommes à Dieu.

Jésus-Christ réalise-t-il cette fonction du sacerdoce ? — Oui.

Par l'annonce du royaume des cieux, par la promulgation des commandements de la loi nouvelle, il donne Dieu aux hommes ; et il le leur donne dans une vérité plus explicite et dans une loi plus parfaite que ne l'étaient la vérité et la loi d'Abra-

ham, de Moïse et d'Aaron. Mais ce ne sont point encore ces dons tout extérieurs de vérités à croire et de loi à observer qui constituent le don divin propre à Jésus; ce ne sont là que les actes secondaires et dérivés de son sacerdoce. Ce qu'il donne, c'est Dieu lui-même, puisque, par la vertu de son humanité unie au Verbe, il donne la grâce sanctifiante qui est une participation de la nature divine, et la présence substantielle de Dieu dans les âmes. Ce n'est pas seulement du divin par similitude, ou même par participation surnaturelle, que le sacerdoce du Christ nous apporte: c'est Dieu lui-même hospitalisé dans nos âmes: « Jésus-Christ nous a appelés par sa propre gloire et par sa vertu, lesquelles nous assurent de sa part les plus grandes et les plus précieuses promesses, afin que, par elles, vous deveniez participants de la nature divine (1). »

Le second acte du prêtre, c'est de donner les hommes à Dieu. Or le Christ, par sa grâce, et par ses mérites qui nous l'ont obtenue, a satisfait pour nos péchés, et il nous réconcilie à Dieu dans un état nouveau de justice. Ici encore le sacerdoce du Christ est hors de pair. Tout ce qu'un sacerdoce d'institution naturelle pourrait faire, ce serait de proposer aux hommes une croyance et un idéal de vie ; ce serait de leur persuader cette foi et cet

(1) II Pierre, I, 3-4.

idéal à force de doctrine, de conviction et de bon exemple. Mais cette action serait tout extérieure, et elle laisserait la conscience et la volonté de chacun aux prises avec ses difficultés intimes. Le sacerdoce du Christ, au contraire, nous apporte la grâce qui éclaire les consciences au dedans et qui anime intérieurement les volontés.

Ainsi le même acte sanctificateur qui apporte Dieu aux hommes, élève les hommes jusqu'à Dieu ; et telle est la fonction sacerdotale complète de Notre-Seigneur. Saint Paul l'exprime tout entière en disant : « Dieu a voulu que toute plénitude habitât dans le Christ; il a voulu par lui réconcilier tout avec lui-même... Et vous qui étiez autrefois étrangers et ennemis par vos pensées et par vos mauvaises œuvres, il vous a maintenant réconciliés par la mort de son Fils en son corps charnel, pour vous faire paraître devant lui saints, immaculés et sans reproche (1). » Cet effet du sacerdoce est exclusivement propre au Christ : seul, l'homme qui est Dieu par communication d'une personnalité divine, peut être le donateur de la grâce, pénétrer les âmes jusqu'au fonds essentiel où Dieu les habite, et mériter en toute rigueur de justice le pardon des pécheurs et la sainteté des justes.

(1) Colos., I, 19-22.

Cette fonction sacerdotale du Christ suppose évidemment en lui une certaine consécration. Toute la vie de Notre-Seigneur est occupée aux choses de son Père ; rien ne l'intéresse et ne le retient que sous cet aspect de la gloire de Dieu et du salut des âmes. C'est sa réponse même aux étonnements de saint Joseph et de la Vierge Marie lorsqu'ils le trouvent dans le temple de Jérusalem : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas que je dois être aux affaires de mon Père (1) ? » Mais ce n'est pas seulement par l'exercice de son activité que Notre-Seigneur appartient à Dieu : il est à lui d'une manière autrement profonde, d'une manière substantielle. Un Christ occupé d'intérêts temporels, un Christ propriétaire ou roi, comme le souhaitaient les gens de Nazareth et tous les Juifs, ne se conçoit même pas. On pourrait presque dire que Dieu lui-même ne saurait le faire tel. Non pas sans doute que les droits de la propriété et du pouvoir soient soustraits au Christ ; loin de là : « Tout pouvoir lui a été donné au ciel et sur la terre (2). » En effet, ce qui fonde en nature le pouvoir d'un homme, c'est la capacité intellectuelle et morale qu'il a de l'exercer ; ce qui fonde en nature le droit de gouverner, c'est la supériorité du jugement pratique et du caractère. Sous ce rapport, Notre-

(1) Luc, II, 49. — (2) Matth., XXVIII, 18.

Seigneur est éminemment propriétaire de tout, maître de tout, roi de tous, selon la parole du psaume qui lui assigne pour héritage « les nations de la terre » (1). Mais, s'il est éminemment capable de gouverner les hommes et d'administrer leurs biens temporels, ces occupations sont indignes de le retenir. Il le dit lui-même d'ailleurs à ces deux frères qui se disputent la succession paternelle et qui veulent le faire arbitre de leur différend : « O hommes, qui donc m'a établi arbitre entre vous deux, ou pour faire vos partages (2) ? » Pourquoi ce détachement ? — C'est que toute sa nature humaine ne subsiste et n'agit que dans l'intimité de la personne du Verbe ; tous ses actes humains sont en même temps des actes divins ; toute l'activité de sa pensée et de son vouloir engage la personne même du Verbe qui la soutient dans son existence et dansson déploiement. Puisqu'elle est ainsi substantiellement consacrée par l'union au Verbe, la nature humaine du Christ ne peut pas ne pas s'occuper des choses divines ; et si elle touche aux choses de la terre, ce doit être pour les ramener vers Dieu.

La grâce sacerdotale de Notre-Seigneur n'est donc pas en lui, comme dans les prêtres participants de son sacerdoce, une grâce adventice tom-

(1) Ps. II, 8. — (2) Luc, XII, 14.

bant sur une personne humaine constituée d'avance, et qui la fait monter de l'état ordinaire des hommes à un état supérieur de consécration : elle est une grâce constitutive de sa personne même de Verbe Incarné. Ce n'est pas une énergie nouvelle greffée sur les qualités de son âme, un simple caractère accidentel dont seraient marquées son intelligence et sa volonté : c'est une grâce substantielle, car la substance de son âme et de son corps se trouve consacrée pour le ministère divin, par là même que la personne du Verbe lui communique sa subsistence et la déifie en la faisant subsister par son être même. Aussi, l'Ecriture parle-t-elle de l'onction du Christ en des termes qui la distinguent profondément de toute autre onction sacerdotale. Le psalmiste chante : « Dieu a établi ton trône pour toujours ; le sceptre de ton règne est un sceptre d'équité. Tu aimes la justice, et tu hais la méchanceté : c'est pourquoi Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile de joie, par privilège sur tes collègues. La myrrhe, l'aloès et l'ambre parfument tous tes vêtements (1). » Notre-Seigneur n'est donc pas un *oint* quelconque : il est le CHRIST par excellence, le consacré par nature et par substance. Le sacerdoce de Jésus est donc un sacerdoce plénier qui pénètre toute la substance de son activité, et qui fait de tous les actes de

(1) Ps. XLIV, 7-9.

sa vie des actes sacerdotaux, non seulement par l'intention qui les dirige, mais encore par la force même de la vie qui s'exprime en eux. Aussi le Christ n'est pas un simple prêtre : il est le Grand-Prêtre, le Souverain Prêtre.

C'est par son humanité que Notre-Seigneur est prêtre, et non par sa divinité. Le prêtre est un représentant de Dieu parmi les hommes, et un représentant des hommes auprès de Dieu ; à ce double titre il est nécessaire qu'il soit homme lui-même. Le pouvoir hiérarchique qui éclaire les esprits et qui touche les cœurs peut s'exercer par les anges autant que par les hommes, et même mieux à certains égards. Les anges agissent sur notre organisme, sur notre imagination, même sur notre intelligence, avec une force plus insinuante, plus rapide, plus efficace, que nos semblables ; c'est ainsi que les bons anges exercent une certaine médiation entre Dieu et nous. De même, ils nous recommandent à Dieu et font valoir, par leurs propres prières, le mérite des nôtres, comme l'ange Raphaël en témoignait à Tobie : « Quand tu priais avec larmes, quand tu ensevelissais les morts, quand tu abandonnais ton dîner, quand tu cachais les morts dans ta maison pendant la journée, et que, de nuit, tu leur donnais la sépulture, j'ai offert ta prière au

Seigneur (1). » Mais cette médiation des anges n'est pas un sacerdoce proprement dit à notre égard : il lui manque le caractère divin et le caractère humain qui sont propres au sacerdoce du Christ. Les anges n'ont sur nous qu'une action extérieure ; ils ne nous communiquent pas la grâce à l'intérieur, comme fait le Christ. Ils sont les auxiliaires du sacerdoce du Christ. L'Epître aux Hébreux exprime admirablement ce caractère subordonné du ministère angélique : « Ne sont-ils pas tous des esprits au service de Dieu, envoyés pour remplir un ministère en faveur de ceux qui doivent hériter du salut (2) ? »

Ce n'est pas seulement le pouvoir divin du sacerdoce qui manque aux anges dans la forme plénière où le possède le Christ, c'est aussi la nature humaine qui les rendrait aptes à l'exercice de ce pouvoir parmi les hommes. Un ange peut avoir l'idée de la misère humaine ; mais ce sera toujours une idée purement intellectuelle, ce ne sera pas une idée douloureusement creusée par l'expérience. Si haute que soit l'intelligence angélique, si profonde même que puisse être la pitié de l'ange bienheureux, tout rempli de charité pour l'homme souffrant et misérable, l'ange ne souffre pas en réalité de la misère humaine ; donc il ne peut avoir cette nuance d'indulgence que l'homme seul peut ressentir.

(1) Tobie, XII, 12. — (2) I, 14.

L'ange ne connaît pas par expérience les chemins que se fraie l'erreur au travers de nos sens en désordre ; doué qu'il est d'une inflexible volonté, il ne sait pas ce que c'est qu'hésiter entre le bien et le mal. Aussi l'Épître aux Hébreux s'appuie-t-elle sur cette science expérimentale pour dire que le prêtre, homme parmi les hommes, « peut être indulgent pour les ignorants et les égarés, puisque la faiblesse est aussi son partage (1). » Les maux de nos semblables ne nous émeuvent tant que parce qu'ils peuvent être ou ont été les nôtres, tout à la fois par identité de nature et par contre-coup personnel. De même que le prêtre doit subir le contre-coup de Dieu dans la possession de la vue de Dieu, de même doit-il ressentir, dans sa bonté compatissante, le contre-coup de toutes les misères humaines (2).

Il ne manque pas seulement aux anges d'avoir souffert comme nous, il leur manque aussi d'avoir été tentés et de pouvoir l'être comme nous. C'est d'un seul acte irrévocable que la volonté de l'ange se précipite dans le mal, et d'un seul acte pleinement parfait qu'elle se fixe dans le bien. L'ange ne peut donc pas nous apparaître comme ce pontife « enveloppé de faiblesse », dont parle l'Ecriture. Ce qui nous attire dans un homme auquel nous appor-

(1) V, 2. — (2) Cf. S. Th., *in epist. ad Heb.*, c. V, lect.

tons notre confiance et nos aveux, c'est de le savoir accessible comme nous aux tentations qui assiègent notre chair et notre âme. Il a beau n'y point succomber, rester assiégé dans sa volonté qui résiste, et n'être jamais pris : cette fermeté de résistance, dans une chair et dans une âme aussi faciles à circonvenir et à vaincre que les nôtres, nous est un encouragement et un attrait. Cet homme nous montre ce que la grâce divine peut faire de nous, tandis que l'ange le plus parfait est incapable de nous le faire voir.

Cependant, les anges viennent ici-bas nous fortifier, comme l'un d'eux est venu réconforter le Sauveur en agonie. — Oui, mais le réconfort qu'ils apportent est un réconfort de suggestion intérieure et insensible, qui fait surgir des lumières dans notre conscience et des élans dans notre cœur, sans passer par nos yeux et nos oreilles. L'ange mêle son action au jeu intérieur de notre imagination ; et, remuant celle-ci, il parle à notre âme en traduisant sa pensée dans une langue accessible à l'homme, la langue des images à l'aide desquelles nous pensons. Le prêtre fait plus : c'est son visage, c'est sa voix, c'est son allure qui nous parlent. Tout son corps est l'organe expressif de Dieu et du Christ ; et, dès lors, il nous atteint plus complètement et plus humainement que ne peut nous atteindre l'ange. Celui-ci, sans doute, est capable

de mieux parler à notre âme que le plus saint et le plus éloquent des prêtres; mais son langage est moins adapté à l'ensemble de notre nature qu'un langage sorti d'une bouche humaine : il possède moins les ressources de la sympathie naturelle dont Dieu lui-même se sert si puissamment dans l'humanité de son Christ pour nous apporter le surnaturel et pour nous y attirer.

C'est pour cette raison que les anges ne sont point à proprement parler des prêtres. Ils n'ont pas la nature qu'il faudrait pour exercer l'action sensible que Dieu même consacre et divinise dans les rites des sacrements. On peut dire cependant, avec saint Thomas, qu'ils sont les ministres du sacerdoce du Christ en tant qu'ils concourent à notre sanctification. Et ainsi, étrangers par nature à la vie propre de notre espèce, ils se mêlent à notre vie surnaturelle et deviennent les auxiliaires cachés, mais encore puissants, de ce sacerdoce du Christ qu'ils ne possèdent pas.

Il nous faut, disions-nous, des prêtres sollicités par la tentation. Mais le Christ, qui ne connut jamais les désordres de la sensibilité corrompue, ne fut jamais éprouvé par la tentation ? — Non, sans doute, il ne fut point tourmenté par les tentations inférieures; mais, néanmoins, les suggestions diaboliques faisant valoir à ses yeux les joies des sens

et de l'orgueil vinrent le solliciter au désert. Il fut tenté du dehors, ce qui est déjà nous ressembler ; et il répondit au tentateur avec une fierté de vertu qui nous garantit les grâces qu'il nous a méritées par sa résistance. Le Christ tenté par le démon nous apparaît donc comme le Souverain Prêtre vainqueur en lui-même de toutes les tentations qui peuvent assaillir nos âmes. La victoire qu'il a remportée est un acte de son ministère sacerdotal qui nous signifie la défaite finale de Satan, et qui assure nos propres victoires contre le mal, si nous sommes fidèles à sa grâce.

D'ailleurs, pour que rien ne manquât à l'adaptation de son sacerdoce à notre nature, il a voulu que les prêtres continuateurs de son sacerdoce fussent des hommes tentés au-dedans comme les autres. Ceux-ci portent le trésor de la grâce divine dans une argile friable ; c'est pourquoi le sourire de confiance et l'accent de victoire avec lesquels ils encouragent leurs frères leur sont un instrument si efficace de persuasion et de consolation divines. Aussi accomplissons-nous en nous-mêmes cette dernière conformité avec la nature pècheresse qui manque à Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est tout à son honneur si elle lui manque, et son action n'en est point diminuée ; mais c'est tout au profit des âmes, de notre propre perfectionnement et de l'extension du règne de Dieu, si nous ressentons,

comme nos frères, l'aiguillon du péché qui nous blesse au vif, sans pourtant nous faire tomber.

II

Le Christ a-t-il été en même temps prêtre et victime (1) ?

L'homme peut présenter à Dieu des offrandes de diverses natures. Il lui offre, par exemple, des fleurs, des fruits, de l'encens ou des pains, comme cela se pratiquait au Temple de Jérusalem. Il est naturel, en effet, que l'homme offre à Dieu ceux des biens naturels auxquels il tient le plus, soit à cause de leur beauté, soit à cause de leur utilité. Cette offrande matérielle est le symbole de l'offrande morale de la pensée et du cœur. Et par là même qu'elle porte sur des objets plus précieux, elle est à la fois un rappel et un excitant de notre culte intérieur envers Dieu.

Mais, au-dessus de la simple offrande, il y a le sacrifice. Le sacrifice est une offrande plus complète : il implique la destruction de ce que l'on

(1) Sum. Theol., IIIa P., q. XXII, art. 2.

offre. C'est, par exemple, une libation où l'on répand devant l'autel le vin consacré à Dieu; c'est l'immolation d'un animal. Il symbolise le pouvoir créateur et annihilateur de Dieu. Quand, pour l'honorer, on tue un être vivant, on proteste qu'on lui reconnaît son droit suprême de vie et de mort, et on proteste en même temps qu'on accepte sa toute-puissance et la dépendance où elle nous tient. Aussi, le sacrifice est-il, dans son dessein général, une forme spontanée et naturelle du culte. Ses diverses formes varient au gré des hommes qui l'offrent, parce que les différents biens qui nous sont chers varient selon les divers genres de vie: Abel, qui est pasteur, immole des brebis, — Caïn, qui est laboureur, sacrifie du produit de ses champs. C'est pourquoi le sacrifice a changé de forme avec l'état social et les idées acquises par chaque race; mais, dans son fonds, il est une institution de droit naturel, et, si l'on peut ainsi parler, une sorte de sacrement naturel puisqu'il est en même temps le signe et l'agent d'un retour de la vie humaine vers Dieu (1).

Tout sacrifice des biens extérieurs se rapporte donc à une offrande intérieure de l'âme qui en est l'inspiration et le but. Dès lors, on peut, avec saint Augustin et saint Thomas, appeler ce sacrifice inté-

(1) Cf. S. Th., *Sum. Theol.*, IIª IIªᵉ, q. LXXXV, art. 1 et 3.

rieur de l'âme, « le plus excellent des sacrifices » (1). Toutefois, ce n'est là qu'un sens analogique, car le sacrifice proprement dit, c'est la destruction d'un bien extérieur en l'honneur de Dieu. Au contraire, l'offrande de notre âme à Dieu est plus une extension de notre vie qu'une destruction. Lors même que cette offrande implique le déracinement d'une habitude de péché, elle est véritablement un déploiement de notre vie et de notre liberté ; ce qu'elle détruit est la négation de notre être vrai. Maintenons cependant le terme « sacrifice » pour exprimer ces destructions vivifiantes qui sont l'œuvre de la pénitence. David lui-même nous y autorise : « Si tu eusses voulu des sacrifices, je t'en aurais offert, mais tu ne prends point plaisir aux holocaustes. Une âme brisée, voilà le sacrifice agréable à Dieu. O Dieu ! tu ne dédaignes pas un cœur désolé et contrit (2). »

Nous venons de voir ce qu'est une victime ; il faut dire maintenant comment le Christ en a rempli le rôle.

Le Christ a été victime parce qu'il a offert sa propre vie. Or, la vie du Christ n'est pas seulement la plus précieuse des vies en elle-même, précieuse

(1) Cf. S. August., *De civit. Dei*, c. V. — (2) Ps. L., 18-19.

à l'infini puisque c'est la vie humaine du Fils éternel de Dieu, elle n'a pas seulement pour lui sa valeur naturelle d'un bien de l'espèce humaine : elle a aussi l'infinie valeur morale d'une vie toute consacrée aux œuvres les plus méritoires pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Saint Thomas dit que l'homme vertueux aime la vie, non seulement à titre de bien naturel, mais encore comme la condition nécessaire des actes par où se satisfait sa vertu (1). Si cela est vrai des saints qui s'attachent ainsi à l'œuvre de leur vie, de saint Martin, par exemple, si profondément et si tendrement dévoué à l'Eglise de Tours, combien cela est-il plus vrai du Christ qui possède incontestablement en soi de quoi convertir et sanctifier le monde entier! Il y a dans l'âme de Jésus infiniment plus de puissance apostolique qu'en saint Paul, plus de puissance contemplative qu'en saint Jean, plus de puissance gouvernementale des consciences qu'en saint Pierre. Et c'est tout cet avenir, non seulement possible, mais si facile à son pouvoir humano-divin, que le Christ immole ! Aussi dit-il à ses apôtres, par allusion à sa mort : « Il n'y a pas plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis. » Par le sacrifice de sa vie, le Christ est donc la plus précieuse des hosties que la terre ait offertes.

(1) *Sum Theol.*, IIª IIæ, q. CXXIII, art. 8.

Le Christ n'a pas seulement été hostie : il a été prêtre sacrificateur, en même temps que victime sacrifiée. Et ceci est un fait unique dans l'histoire des sacrifices. Partout le prêtre et la victime se distinguent. Et si, dans certains cas extraordinaires et en quelque sorte monstrueux des sacrifices du paganisme, un homme se dévoue à des divinités qu'il croit irritées, il est plutôt obligé à cet acte par le commandement des autorités de la cité qu'il n'est porté à le faire volontairement : ce qui fait ressembler son sacrifice à un homicide ou à un suicide. Dans le sacrifice du Christ, il y a bien, à la vérité, le crime inexcusable commis par les Juifs et accepté par Pilate. Mais ce crime est absolument étranger au sacrifice de Jésus ; jamais Jésus ne serait mort si, formellement, il n'avait voulu mourir. Son âme unie au Verbe et associée à sa toute-puissance pouvait très facilement réaliser un miracle, rendre son corps impassible, et donc éviter les horreurs de la flagellation, du couronnement d'épines et du crucifîment. Notre-Seigneur n'a pas voulu faire ce miracle. En conséquence, il ne consent point simplement à une violence inévitable, comme Pierre et Jean flagellés en présence du Sanhédrin consentent avec joie à l'opprobre qu'ils sont incapables d'éluder ; lui, consent à une violence qu'il peut rendre vaine, à une mort qu'il peut éloigner. Aussi le sacrifice de sa vie est-il pleinement volontaire,

plus que celui de tous les martyrs qui, en lui donnant leur vie, sont devenus avec lui des hosties de Dieu, et qui ont complété dans leurs corps l'inachevé de son offrande en son corps mystique. Il peut donc dire en toute vérité : « Le Père m'aime parce que je donne ma vie, afin de la reprendre. Personne ne me l'ôte, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre (1). » Ce n'est pas l'épuisement de la crucifixion, ni l'agonie dont il se laisse envahir qui lui ôtent sa vie : c'est sa volonté qui permet à la crucifixion d'épuiser ses forces et à l'agonie de l'envahir de plus en plus : « Je donne ma vie de moi-même. »

Jésus est donc en même temps la victime la plus parfaite et le plus parfait des sacrificateurs. C'est pourquoi il est la victime unique que Dieu consente à recevoir désormais. L'homme ne peut plus offrir des fruits, du vin, ou des animaux, puisque pour lui s'est offerte, avec une pleine spontanéité, une vie d'un prix infini, à la fois divine et humaine (2).

Ce n'est pas seulement en soi-même que Notre-Seigneur est la plus parfaite des victimes : c'est

(1) Jean, X, 17-18. — (2) Cf. *Sum. Theol.*, IIIᵉ P., q. XLVII, a. 1.

encore par l'effet complet de son sacrifice qui, tout à la fois, nous réconcilie avec Dieu, nous conserve dans la persévérance en la grâce, et nous assure enfin la gloire éternelle. C'est pourquoi le sacrifice de Jésus remplace éminemment tous les anciens sacrifices usités soit chez les Juifs, soit chez les païens. Il est en même temps le sacrifice d'expiation, le sacrifice pacifique ou de prospérité, et le sacrifice glorieux. Et cela parce qu'il est un hommage à Dieu, dont la valeur morale est rigoureusement infinie. Le don de sa vie que fait Notre-Seigneur n'est pas simplement un don humain, mais humain et divin puisque sa nature humaine et sa personne divine ne composent ensemble qu'un unique sujet vivant. Aussi, la vertu de son immolation n'est pas, comme dans les anciens sacrifices judaïques, limitée à un effet particulier : sa vertu est absolument inépuisable, à cause, encore une fois, de l'union hypostatique. Toute la dignité morale de la personne du Verbe, tout ce qu'elle présente d'agréable aux yeux de Dieu se communique absolument à l'humanité qui subsiste et qui agit à l'intérieur de cette divine personne. Une action humaine ne tire pas uniquement sa valeur morale de son objet et de l'intention de son auteur; par exemple, la prière et le sacrifice d'Abel n'ont point seulement la valeur des brebis qu'il immole et de l'intention qu'il y apporte, — mais encore celle de

toute la vertu personnelle du sacrificateur. C'est pourquoi, dit l'Ecriture : « Dieu porta un regard favorable sur Abel et sur son offrande (1). » Pareillement, Dieu regarde avec une complaisance infinie la personne de son Verbe ; et comme la personne du Verbe contient l'humanité de Jésus pour la faire subsister et être avec elle un principe premier et intrinsèque d'opération, l'humanité de Jésus devient digne, en toute rigueur, de la même complaisance que Dieu porte à son Fils.

Cette explication de l'infinie valeur du Christ comme hostie est commune à tous les théologiens, hormis ceux de l'Ecole scotiste. Pour ces derniers, le sacrifice du Christ n'a point une valeur proprement infinie, mais simplement une valeur incomparable. Un acte fini comme celui d'un homme qui s'immole, disent-ils, et une offrande finie dans son objet comme est une vie humaine, ne deviennent point intrinsèquement infinis par le fait d'appartenir à la personne divine du Verbe. L'œuvre humaine du Christ ne devient point quelque chose d'incréé ; or l'incréé seul est rigoureusement infini. Il suffit donc, concluent ces théologiens, de dire que le sacrifice du Christ a une valeur incomparable, et que la Bonté divine veut bien s'en tenir satisfaite, comme s'il avait une valeur infinie.

(1) Genèse, IV, 4.

Néanmoins, nous opposerons à ces considérations qu'autre chose est la réalité physique d'un acte humain, et autre chose sa valeur morale. Par le fait de l'union au Verbe, les actes humains de Notre-Seigneur ne perdent en rien leur nature d'actes finis produits par une énergie créée ; mais, en revanche, ils revêtent aux yeux de Dieu un attrait illimité parce qu'ils procèdent d'un sujet divin qui a pour Dieu la valeur unique d'être son propre Fils et l'image parfaite de sa substance. Il n'y a aucune contradiction à ce qu'un acte physiquement humain garde sa nature de chose créée et finie, et, en même temps, revête aux yeux de Dieu l'attrait infini de la personne du Verbe qui lui donne sa subsistence. Ce n'est pas l'acte purement humain, l'offrande d'une vie purement humaine, que Dieu aime infiniment dans le Christ victime: c'est l'acte humain exercé par le Verbe en personne.

Puisque son immolation a une valeur infinie, il est facile au Christ de diriger son intention sur les divers buts assignables aux rites des sacrifices. Il lui suffit de vouloir expier le péché pour que le péché soit expié ; il lui suffit de vouloir nous conserver dans l'état de grâce pour que son sacrifice soit un sacrifice pacifique ; il lui suffit de vouloir nous obtenir la consommation totale de notre état de grâce par la gloire pour que son sacrifice ait la valeur de l'holocauste parfait.

Or, l'Ecriture nous montre bien que, de fait, Notre-Seigneur a eu cette triple intention. Comme le dit l'Epître aux Hébreux, « le sang du Christ, par le Saint-Esprit, s'est offert lui-même sans tache à Dieu », voilà bien l'offrande d'une sainteté infinie; — et le texte continue : « il purifiera votre conscience des œuvres mortes », voilà l'intention expiatrice; — puis : « afin que vous serviez le Dieu vivant », c'est l'intention du sacrifice pacifique; — et enfin : « il s'est fait pour tous ceux qui lui obéissent le principe de leur salut éternel », voilà l'effet parfait de l'holocauste (1).

Dès le commencement de son existence, le Verbe fait chair est consacré à titre de victime, puisque, en somme, il n'est venu dans le monde que pour s'acheminer vers la croix et sauver les pécheurs. Aussi, en même temps que, par un premier acte de son intelligence béatifiée, il voit et adore son Père, par un premier acte de sa volonté librement soumise à la loi de sa prédestination, il accepte son état de victime. L'Epître aux Hébreux nous décrit encore cette consécration permanente du Verbe Incarné et l'acte de reconnaissance qu'il en fait à son entrée dans le monde : « Le Christ, entrant dans le monde, dit : Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande,

(1) Héb., IX, 14-15.

mais tu m'as formé un corps; tu n'as agréé ni holocaustes ni sacrifices pour le péché. Alors j'ai dit : Voici, je viens (dans le rouleau du livre, il est question de moi), ô Dieu, pour faire ta volonté (1). » Cette consécration du Christ victime est, en quelque sorte, antérieure même à sa conception en ce sens qu'elle existe de toute éternité dans le décret divin qui le prédestine. Saint Pierre parle du Christ comme « d'un Agneau sans défaut et sans tache, prédestiné avant la fondation du monde et manifesté à la fin des temps » (2). A plus forte raison, saint Jean peut-il écrire que « l'Agneau a été immolé dès l'origine du monde » (3). C'est, en effet, le Christ que figurent les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Moïse ; c'est lui qui les sanctifie par avance, car Dieu ne les tient pour agréables qu'à raison de sa sainteté future. Le Christ est donc virtuellement consacré de toute éternité par le décret divin qui le prédestine à l'état de victime. Sa consécration est symbolisée prophétiquement dès le commencement des temps, et moralement commencée dans tous les sacrifices des justes de l'Ancien Testament. Elle est enfin actuellement réalisée par son entrée dans le monde. Aussi, quand le Précurseur le salue au début de sa vie publique, il dit : « Voici l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde (4). » Cepen-

(1) X, 5-7. — (2) I Pierre, I, 19-20. — (3) Apoc., XIII, 8. — (4) Jean, I, 29.

dant, au moment où Notre-Seigneur consent à sa passion qui commence, il y a un renouvellement et un complément tout à la fois de cette consécration. Avant la passion, il est une victime en marche vers le sacrifice ; quand la passion s'ouvre, il est une victime sous le couteau du sacrifice. Il y a là un nouveau mode de sainteté, car il y a plus à se donner actuellement qu'à s'acheminer plus ou moins vite vers l'heure de cette oblation, cependant consentie d'avance. C'est pourquoi, immédiatement avant de commencer le chemin qui mène à la Croix, Notre-Seigneur Jésus-Christ reproduit le « Voici, je viens » de son entrée dans le monde, par un mot très expressif et décisif : « Père, non pas ce que je veux, mais ce que tu veux. »

FIN

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE IV

L'INTELLIGENCE DU CHRIST

CHAPITRE V

LA PUISSANCE DE L'AME DU CHRIST

CHAPITRE VI

LES INFIRMITÉS CORPORELLES DU CHRIST

CHAPITRE VII

L'ABSOLUE PURETÉ D'AME DU CHRIST

CHAPITRE VIII

LA SENSIBILITÉ ET LES PASSIONS DANS LE CHRIST

CHAPITRE IX

LES DEUX VOLONTÉS DU CHRIST ET LEUR UNION

CHAPITRE X

L'ACTIVITÉ DU CHRIST

CHAPITRE XI

LA SUJÉTION DE LA NATURE HUMAINE DU CHRIST VIS-A-VIS DU PÈRE ET DU VERBE

CHAPITRE XII

LA PRIERE DU CHRIST

CHAPITRE XIII

LE SACERDOCE DU CHRIST

PARIS. — SOC. G^le D'IMP. ET D'ÉDIT., 17, RUE CASSETTE.